Alexandru-Florin Platon

Historia

„CORPUL POLITIC" ÎN CULTURA EUROPEANĂ

Din Evul Mediu pînă în epoca modernă

Alexandru-Florin Platon

„CORPUL POLITIC" ÎN CULTURA EUROPEANĂ

Din Evul Mediu pînă în epoca modernă

UNIVERSITY LIBRARY

ALEXANDRU-FLORIN PLATON (n. 1957) este profesor la Facultatea de Istorie a Universităţii „Al.I. Cuza" din Iaşi. Specialist în antropologie istorică, istoria mentalităţilor şi istoria Evului Mediu european, este, de asemenea, autorul a numeroase cercetări în domeniul istoriei sociale a României (secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea).

Volume publicate: *Geneza burgheziei în Principatele Române (a doua jumătate a secolului al XVIII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea). Preliminariile unei istorii*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 1997 (ediţia a II-a, 2013); *Boierimea din Moldova în secolul al XIX-lea. Context european, evoluţie socială şi politică (Date statistice şi observaţii istorice)*, Editura Academiei, Bucureşti, 1995 (în colaborare); *Societate şi mentalităţi în Europa medievală. O introducere în antropologia istorică*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2000; *Noi perspective asupra istoriei sociale în România şi Franţa*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2003 (în colaborare); *Confesiune şi cultură în Evul Mediu*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2004 (în colaborare); *De la Cetatea lui Dumnezeu la Edictul din Nantes. Izvoare de istorie medievală (secolele V-XVI)*, Editura Polirom, Iaşi, 2005 (în colaborare); *Fernand Braudel, la „nouvelle histoire" et les „Annales" en Roumanie. Interférences historiographiques franco-roumaines*, Editura Accent, Cluj-Napoca, 2009; *Ideologii politice şi reprezentări ale puterii în Europa*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2009 (în colaborare); *O istorie a Europei de Apus în Evul Mediu. De la Imperiul Roman târziu la marile descoperiri geografice (secolele V-XVI)*, Editura Polirom, Iaşi, 2010 (în colaborare); *Istoria Universităţii din Iaşi*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2010 (în colaborare); *Profesori şi studenţi evrei la Universitatea din Iaşi şi la alte universităţi româneşti şi europene (sfîrşitul secolului al XIX-lea – sfîrşitul celui de-al Doilea Război Mondial)*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2012 (în colaborare); *Pogromul de la Iaşi şi Holocaustul în România / Le Pogrom de Iaşi et la Shoah en Roumanie*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2015 (în colaborare).

Ediţii îngrijite: Serge Berstein, Pierre Milza, *Istoria Europei*, vol. II, *De la Imperiul Roman la Europa (secolele V-XIV)*, Editura Institutul European, Iaşi, 1997 (ediţia a II-a, 1998); Christophe Charle, *Intelectualii în Europa secolului al XIX-lea. Eseu de istorie comparată*, Editura Institutul European, Iaşi, 2002; Gheorghe I. Brătianu, *Studii bizantine de istorie economică şi socială*, Editura Polirom, Iaşi, 2003 (în colaborare); Gheorghe I. Brătianu, *Studii şi articole de istorie*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2010 (în colaborare).

Autor al mai multor studii şi colaborator la volume colective, este membru asociat al colectivului de cercetare Centre de Recherches Historiques de l'Ouest (CERHIO UMR 6258) al Universităţilor din Rennes şi Angers (Franţa) şi membru al colegiului de redacţie al *Analelor Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi* (serie nouă), secţiunea Istorie (Iaşi), al *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae* (SAHIR, Iaşi), al *Revistei de Istorie Socială* (Iaşi) şi al *Caietelor de Antropologie Istorică* (Cluj-Napoca).

Distins cu titlul Chevalier de l'Ordre des Palmes Académiques al Republicii Franceze (2002). Laureat al Premiului „A.D. Xenopol" al Academiei Române (1999) şi al Premiului Salonului Naţional de Carte, ediţia a IX-a (4-6 octombrie 2000, Iaşi).

8.05.2017
B.C.U. „I. ...
ISTORIE
ACU I Bx840862

BCU IASI

Cuprins

Mulţumiri 7

Introducere 9
Între „natură" şi „cultură". Repere contemporane în socio-antropologia corpului . . . 11
Metafora 15
Consideraţii metodologice. Surse. Repere bibliografice 23
Note 29

1. Ipostaze ale metaforei corpului în Evul Mediu: „omul-microcosmos", metafora ecleziologică, trupul ca metaforă a societăţii 45
1.1. Preambul: trupul în religia creştină 45
1.2. Trupul ca metaforă a Universului („omul-microcosmos") 48
1.3. Trupul ca metaforă a Bisericii 55
1.4. Trupul ca metaforă a societăţii 68
Note 73

2. Metafora „corpului politic": trupul ca reprezentare a statului în Evul Mediu şi Renaştere 95
2.1. Precedente în cultura clasică, greco-romană 95
2.2. Mediatori ai metaforei corpului între Antichitate şi Evul Mediu: Augustin (Aurelius Augustinus) şi Calcidius 100
2.3. Primele expresii medievale ale metaforei „corpului politic" 103
2.4. Aspectul inedit al metaforei „corpului politic" în Imperiul Bizantin 144
2.5. Metafora „corpului politic" în perioada Renaşterii (secolele XIV-XVI) 158
2.6. La finele Evului Mediu: „corpul politic" şi reabilitarea corpului fizic 175
Note 178

3. Începuturile modernităţii şi apariţia unor noi reprezentări ale trupului uman (secolele XVI-XVIII) 241
3.1. „Corpul mecanic" 241
3.2. Metafora „corpului mecanic" în statele germane şi Franţa (secolul al XVIII-lea) 251
3.3. Absolutismul monarhic în Franţa şi sinteza celor „două corpuri" ale regelui (secolele XVI-XVII) 254
3.4. „De la corpul regal la corpul republican": destructurarea simbolică a monarhiei absolute în secolul al XVIII-lea; apariţia „corpului naţiunii" . . . 264
Note 270

4. În loc de concluzii: „corpul naţiunii" şi „corpul politic" în unele texte din prima jumătate a secolului al XIX-lea din Ţara Românească şi Moldova 293
Note 303

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Încheiere 309
Note 316

Bibliografie 317

Index 339

The "Body Politic" in European Culture. From Middle Ages to the Modern Era 351
Summary 351
Notes 357

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mulțumiri

Scrisă pe parcursul mai multor ani, această carte datorează mult observațiilor și comentariilor mai multor colegi și unor prieteni. Dl Andi-Emanuel Mihalache mi-a oferit, cu generozitate, sugestii care au îmbunătățit considerabil acuratețea introducerii și a încheierii. La fel de generos, părintele profesor Daniel Niță-Danielescu m-a sprijinit în deslușirea unor chestiuni de teologie răsăriteană. Elena Bedreag a citit unele fragmente din paginile de mai jos, propunînd îndreptări pertinente. Îi mulțumesc pentru acest lucru. Părți întinse din această carte au fost prezentate, de-a lungul anilor, la diverse sesiuni de comunicări, colocvii și simpozioane naționale și internaționale. Colegii mei de la Facultatea de Istorie m-au ajutat, de fiecare dată, prin observațiile și comentariile lor, să îmbunătățesc multe din demonstrațiile expuse aici. Le mulțumesc pentru bunăvoința cu care mi-au urmărit lunga peregrinare prin istoria reprezentărilor corpului. Gratitudinea mea se îndreaptă spre studenții care, în anii din urmă, au asistat la schițarea și precizarea treptată a ideilor din acest text. Atenția, simpatia și, mai ales, răbdarea cu care m-au urmărit de-a lungul timpului m-au ajutat mult să-mi precizez perspectivele de analiză și să-mi nuanțez interpretările. Lor le datorez, în cea mai mare măsură, această carte; lor și, mai ales, soției mele, Alexandra, fără sprijinul neîntrerupt și încurajările căreia nu aș fi reușit să ajung pînă la capăt.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Introducere

Subiectul acestei cărţi este unul transversal. Unii l-ar putea considera – pe bună dreptate – ca aparţinînd imaginarului politic, adică acelui domeniu al antropologiei politice (sau cultural-politice) interesat de simbolurile şi reprezentările prin care societăţile îşi „gîndesc" modul de organizare şi relaţiile de putere. Tot atît de bine, însă, el ar putea fi privit ca unul afin cu socio-antropologia corpului, ceea ce l-ar insera, la fel de firesc, în ansamblul foarte eterogen al explorărilor preocupate de semnificaţiile socio-culturale ale proprietăţilor trupului sau de feluritele practici sociale, al căror referent, cînd explicit, cînd implicit, este tot el. Nu ar greşi nici cei care ar vedea în subiectul cărţii o nouă explorare (e drept, minimală) în teoria limbajului; sau, şi mai bine, a discursului, care caută să identifice în „tropii" vechi şi noi ai limbii sublimarea unor concepţii şi reprezentări colective, tipice pentru o anumită epocă.

Cercetarea noastră împrumută cîte ceva din fiecare. Simplificat enunţată, premisa ei este următoarea: organizarea unei societăţi, oricît de elementară sau complexă ar fi, este, de regulă, *reprezentată* (imaginată) în principalele articulaţii şi în finalitatea sa. Indiferent dacă este prealabilă, simultană sau ulterioară actului (actelor) care „instituie" societatea (Cornelius Castoriadis), reprezentarea are, invariabil, un caracter colectiv, dar nu va fi unică: în orice epocă există reprezentări concurente ale felului optim în care poate „funcţiona" o colectivitate complexă, construite fie din elemente diferite, fie din aceleaşi elemente, dar aranjate într-un alt dispozitiv „imaginal". Condiţionate din punct de vedere istoric, social şi cultural, aceste reprezentări sînt importante, întrucît inspiră atitudini şi conduite colective, ce pot genera anumite *tradiţii* comportamentale şi de gîndire, cu răsfrîngeri ce depăşesc, uneori, epoca în care s-au născut. Cum, de multe ori, s-a observat, oamenii nu acţionează în funcţie de realitatea în care trăiesc, ci de *imaginea* pe care şi-o fac despre această realitate. Afirmaţia comportă, desigur, multiple nuanţe şi poate fi discutată la infinit, ca şi chestiunea mult mai complexă a întemeierii ontologice şi/sau gnoseologice a „realităţii". Indiferent, însă, de creditul mai mare sau mai mic acordat acestei aserţiuni, ea rămîne, credem, valabilă.

Reprezentările sociale, se ştie, nu există niciodată aievea. Ele sînt, invariabil, „discrete", în sensul că trebuie *deduse* (sau reconstruite) fie din *iconografia* unei epoci, fie din *limbajul* documentelor ei. Acestea nu sînt singurele „medii" în care pot fi căutate reprezentările despre care vorbim. Sînt, însă, cu certitudine, cele mai uzuale pentru o astfel de operaţiune. Dintre reprezentările colective (nu foarte numeroase, totuşi) privitoare la alcătuirea societăţii, am ales-o pe aceea a „corpului". Ea a ilustrat, în Evul Mediu, Renaşterea şi, la începuturile epocii moderne, organizarea politică a multor comunităţi europene şi ierarhiile din sînul lor. Această analogie este evocată, la noi şi pretutindeni, sub numele „corp politic", o sintagmă neatestată documentar, dar curentă în limbajul

ştiinţific contemporan. Ipostazele reprezentării denotate de ea vor fi examinate în rîndurile care urmează.

Am făcut această alegere din mai multe motive. Cel dintîi a fost, cum se întîmplă adesea, curiozitatea. Atît de uzuală în limbajul politic modern (mai puţin astăzi), expresia la care ne referim apare însă, la o mai atentă privire, neobişnuit de stranie prin asocierea celor doi termeni care o compun. Este constatarea de primă instanţă care ne-a împins către reconstituirea istoricităţii acestei „imagini", cu atît mai mult cu cît ea se dovedea – am ajuns treptat la această concluzie – extrem de interesantă sub raportul posibilităţii de a pătrunde mai bine în intimitatea gîndirii premoderne, pentru a-i surprinde specificitatea. Acesta este a doua motivaţie a anchetei din paginile de mai jos: credem că, în pofida aparentei sale banalităţi, metafora „corpului politic" pune în lumină una din modalităţile în care societăţile medievale interpretau lumea, mai greu de atins pe alte căi, dar care poate sluji, pe de altă parte, înţelegerii anumitor „trasee" ale gîndirii moderne. Am procedat astfel – iar acesta este încă un motiv al alegerii pe care am făcut-o – în spiritul celor „trei deplasări" ale interesului contemporan al cercetării istorice, cum le-a numit Roger Chartier într-un studiu fundamental, mereu actual, în pofida vechimii sale[1]: renunţarea la ambiţia de a descrie totalitatea socială ca esenţă a istoriei globale, în favoarea studiilor de caz sau de amănunt; abandonarea circumscrierii stricte a obiectelor cercetării într-un anumit spaţiu; căderea în desuetudine a decupajului social. Cartea de faţă oglindeşte şi ea, cu mijloacele sale, acest „spirit al timpului".

Mai sîntem datori cu o precizare. Cum cititorul va vedea imediat, am optat, în preambulul prezentei cărţi, pentru o altfel de organizare a expunerii decît aceea obişnuită, care constă din înfăţişarea şi comentarea istoriografiei subiectului, surselor documentare şi metodelor de anchetă folosite. Aceste constante ale oricărei introduceri canonice nu lipsesc nici aici, desigur. Numai că, fiind vorba despre un subiect aparent mai puţin obişnuit, le-am aşezat în cuprinsul prezentului capitol, la urmă, după prezentarea sintetică a două dintre domeniile în care subiectul nostru pare a se înscrie într-un mod mai firesc: socio-antropologia corpului şi teoriile limbajului (din care am extras numai ceea ce se referă la conceptualizările metaforei, îndeosebi ale metaforei „corpului politic"). Am lăsat deoparte referinţele la imaginarul politic nu doar pentru că includerea lor aici ar fi sporit dimensiunile prezentei introduceri peste limitele normale ale unui asemenea capitol. Le-am evitat şi fiindcă metafora „corpului politic" nu constituie decît o componentă, printre multe altele, a acestui domeniu (imaginarul politic), spre deosebire de socio-antropologia corpului şi, într-o oarecare măsură, teoriile limbajului (discursului), în care subiectul nostru beneficiază de o mai mare vizibilitate, fiind una dintre temele principale ale ambelor orizonturi epistemice.

Procedînd astfel, sperăm să oferim cititorilor nu numai o perspectivă mai clară asupra intenţiilor noastre, ci şi posibilitatea de a se orienta mai bine pe traseul destul de sinuos al evoluţiei analogiilor corporale, descrise în paginile de mai jos.

Între „natură" şi „cultură". Repere contemporane în socio-antropologia corpului*

Componentă esenţială a identităţii umane[2] – fapt observabil deopotrivă în cultura modernă şi în cele arhaice sau în folclorul actual[3] –, corpul a fost, pînă nu demult, un subiect de maxim interes al ştiinţelor sociale[4]. Proprietatea sa de a fi „socialmente polisemic" – după expresia folosită de Sylvène Kitabgi şi Isabelle Hanifi[5] –, dar şi prefacerile dramatice, cu implicaţii asupra atitudinilor faţă de corp, ale contextului social, cultural şi politic de la finele anilor '80 şi începutul deceniului următor[6] explică, probabil, de ce studierea corpului a adoptat o mare diversitate de perspective analitice[7]. În pofida varietăţii deconcertante care le caracterizează, aceste direcţii se întîlnesc, totuşi, în interesul lor comun faţă de trei aspecte principale: *practicile corporale*, *reprezentările* care le subîntind (sau ale corpului, în ansamblu) şi *semnificaţiile* acestora, atît în ordinea „culturii", cît şi a „naturii". Astfel stînd lucrurile, putem înţelege mai bine nu numai specificul interdisciplinar al cercetărilor consacrate corpului (şi, implicit, varietatea definiţiilor concurente şi contradictorii care i-au fost asociate), ci şi capacitatea care i-a fost atribuită de a fi un analizator social global. În contrast cu marile „naraţiuni" din deceniile anterioare, privitoare la originea şi determinantele „obiective" (de regulă, economice) ale proceselor sociale, interesul – tipic postmodern – pentru corp a generat interpretări inverse, de aceeaşi magnitudine, al căror postulat comun este că aspectele antropologice mai sus enumerate (practici, reprezentări şi semnificaţii) ajută la o mai bună înţelegere a socialului, din unghiul modalităţilor celor mai elementare ale instituirii sale: normele colective de comportament, structurile şi stilurile vieţii cotidiene, felurile de a fi etc.[8].

Apărută ca urmare a crizei explicaţiilor globale tradiţionale, această nouă perspectivă asupra socialului nu era, la data cînd a prins contur (cu aproape trei decenii în urmă), nefondată. Ea nu este astfel nici astăzi. Într-adevăr, prin natura dublă – deopotrivă biologică şi culturală – care îl particularizează, corpul pare a trimite întotdeauna *dincolo* de aparenţa sa imediată. Aidoma unui revelator ideal, el pune în evidenţă, fie şi în chip aluziv, o pluralitate de structuri, fenomene şi procese sociale care îl depăşesc, dar care ar rămîne de-a pururi necunoscute ori greu de descifrat în absenţa sa.

Proprietatea sa – mai sus menţionată ca sursă polisemică – de a fi în acelaşi timp un dat biologic şi un „dublu" cultural explică, neîndoielnic, cele două maniere diametral opuse în care a fost examinat şi interpretat, de-a lungul ultimelor două secole, în gîndirea europeană[9].

Începînd cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea şi continuînd în veacul următor, o anumită tendinţă ştiinţifică (mai ales medicală), dar şi filosofică şi literară, de sorginte iluministă, a gîndit corpul şi funcţiile sale dintr-o perspectivă *biologică* şi materială, ca o componentă fundamentală, naturală şi obiectivă a fiinţei umane, separîndu-se, astfel, de perspectiva anterioară – antică şi medievală, dar, în mare măsură, şi renascentistă – asupra omului, care valorizase, ca definiţie a sa, nu trupul, ci sufletul (sau, mai corect spus, sufletul *prin* trup). Această viziune naturalistă sau esenţialistă asupra corpului – care a dat naştere, în secolul al XIX-lea, antropologiei fizice[10], cu derivatele sale pseudo-ştiinţifice,

* Fragmentul care urmează reia şi dezvoltă studiul nostru, *Între „natură" şi „cultură". Repere contemporane în socio-antropologia corpului*, publicat în *In medias res. Studii de istorie culturală*. Volum editat de Andi Mihalache şi Adrian Cioflâncă, Iaşi, Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2007, pp. 11-21.

precum antropometria[11], frenologia[12] şi fiziognomia[13] – afirmă că ceea ce particularizează în cel mai înalt grad fiinţele umane sînt aptitudinile şi limitările corporale (fizice)[14], care, în calitatea lor de invariabile „obiective", generează ori îşi pun amprenta asupra relaţiilor specifice vieţii colective. Din acest punct de vedere, inegalităţile materiale, juridice sau de reprezentativitate şi capacitate de acţiune politică nu sînt contigente şi, prin urmare, reversibile, în funcţie de evoluţia raporturilor momentane de putere. Dimpotrivă, ele apar ca profund stabile, fiind legitimate de însăşi înscrierea lor în corpul biologic[15].

Se înţelege prea bine ce efecte a putut avea, de-a lungul timpului, o asemenea interpretare, aptă să justifice orice tip de discriminare, fie ea de gen, sex sau rasă. Conţinutul numeroaselor puncte de vedere circumscrise acestei viziuni asupra fiinţelor umane şi a raporturilor dintre ele a fost extrem de variat[16]. Nu este însă mai puţin adevărat că această optică continuă să joace un anumit rol în societatea contemporană. Definirea valorii oamenilor în funcţie de corpul lor şi de atributele acestuia rămîne şi astăzi o practică foarte răspîndită la nivelul culturii comune, chiar dacă nu mai are consecuţiile ideologice de odinioară[17].

Concepţia, mult mai recentă, potrivit căreia corpul este, în mod preponderent, un „construct" *cultural* şi *social* rupe cu viziunea mai sus enunţată. Considerînd că trupul trece necontenit printr-un proces de gîndire şi re-gîndire, ca „obiect, miză şi produs al socializării"[18], adepţii acestui unghi „constructivist" sau, mai exact, „social-constructivist"[19] de analiză au preferat (şi încă preferă) să-l vadă nu atît ca pe o expresie naturală a persoanei, cît mai ales ca pe un subiect al unor multiple reprezentări, creatoare de identităţi individuale şi colective (ca, bunăoară, cele sexuale şi sociale)[20]. Din această perspectivă, dominantă în socio-antropologia contemporană[21], care a abandonat măsurarea trupului în favoarea *semnificării* lui[22], examinarea corpului presupune identificarea diverselor „întrebuinţări", adică a practicilor semnificante din punct de vedere cultural-istoric, care îl au ca obiect. Care sînt aceste „forme socio-culturale de întrebuinţare" ? Care sînt normele sau valorile de care ascultă ele ? Ce obiective de legitimare şi ce mize cognitive şi de putere urmăresc ? Sînt doar cîteva dintre întrebările pe care le presupune o asemenea direcţie de cercetare, care a dat naştere, în ultimele trei decenii ale secolului trecut, unor moduri diferite de abordare a corpului, cum ar fi – pentru a nu oferi decît exemplele cele mai celebre – antropologia construită de Mary Douglas[23], filosofia lui Michel Foucault[24] şi perspectiva interacţionistă dezvoltată de Erving Goffman[25]. Lor li se adaugă contribuţiile nu mai puţin cunoscute ale lui Pierre Bourdieu[26], Thomas Laqueur[27], Caroline Walker Bynum[28], Bryan S. Turner[29] etc., ilustrative pentru acelaşi *credo* analitic socio-cultural[30].

În acelaşi orizont interpretativ se înscriu şi cercetările istoricilor, îndeosebi ale celor francezi, cu toate că, în această privinţă, avem de-a face cu perspective şi direcţii analitice care, mai curînd, implică, într-un fel sau altul, trupul, dar nu îl explorează ca obiect *în sine*.

În spiritul sugestiilor formulate de fondatorii Şcolii de la „Annales", referitoare la examinarea raportului dintre sensibilitate şi istorie[31] sau la însemnătatea dirijării anchetelor spre „aventurile corpului"[32], continuatorii – mai vechi şi mai noi – ai direcţiilor întredeschise de Marc Bloch şi Lucien Febvre au conturat, începînd cu anul 1974[33], o nouă tematică a cercetărilor. În cadrul ei, istoria corpului, a habitudinilor, a reprezentărilor şi a practicilor care îi sînt asociate au devenit un element principal – deşi nu întotdeauna evident – de referinţă, situîndu-se în centrul sau în zona de contact a unor noi domenii de interes, precum viaţa materială, antropologia politică, alimentaţia, sexualitatea sau, de curînd, antropologia senzorială[34] şi practicile corporale moderne[35]. Aflat multă vreme în arierplanul

noilor domenii ale vieţii cotidiene explorate de „noua istorie" franceză, corpul a migrat, în deceniul trecut, în prim-planul cercetărilor, unde s-a instalat în mod durabil[36]. Trei volume, care se ocupă de ipostazele corpului de-a lungul timpului, probează interesul stăruitor al istoricilor pentru acest subiect[37]. Un altul, mai recent decît acestea, dar apărut tot în deceniul trecut, dedicat „armoniei plăcerilor"[38], completează în chip spectaculos tabloul modalităţilor de examinare a corpului şi a atributelor sale din perspectivă istorică, cu promisiunea unor continuări tot atît de interesante.

Discutarea pe larg a acestor demersuri novatoare, precum şi a teoriilor şi punctelor de vedere ale autorilor citaţi nu poate face obiectul rîndurilor de faţă[39]. Din unghiul de vedere propriu nu istoriei, ci antropologiei cultural-politice, cu care are tangenţă şi cartea de faţă, să spunem doar că, laolaltă, toate concepţiile deja menţionate îşi trag rădăcinile dintr-o tradiţie mai veche a reflecţiei asupra dimensiunii culturale a corpului şi a semnificaţiilor sale sociale. Ea numără printre reprezentanţii ei numele bine-cunoscute ale lui Marcel Mauss (1872-1950) şi Norbert Elias (1897-1990), dar şi pe cel mai puţin notoriu al lui Robert Hertz (1881-1915), cunoscut, totuşi, printre sociologii de la începutul secolului XX pentru un faimos studiu consacrat „preeminenţei mîinii drepte"[40]. Fiecare dintre aceşti autori a pus în evidenţă faptul – sistematic ignorat în acea epocă, tributară determinismului natural – că atributele, gesturile şi mişcările corpului uman prezentau, dincolo de inerentele lor condiţionări biologice, şi o conotaţie culturală[41], care avea, prin fiecare dintre aspectele ei concrete – preferinţa pentru mîna dreaptă[42], „tehnicile corpului"[43], disciplina gesturilor şi a atitudinilor[44] ş.a.m.d. – o importanţă considerabilă pentru înţelegerea modului cum se constituiseră şi existau clivajele şi diferenţierile sociale. Sugestiile de conceptualizare din studiile acestor veritabili „pionieri" ai socio-antropologiei moderne (cum ar fi ideea hertziană a reprezentării, ca factor de legitimare a aşa-numitelor „utilizări sociale ale corpului"[45], proprii fiecărei culturi şi epoci, conceptul maussian de „practici", dar şi ipoteza condiţionării sociale a genurilor – enunţată pentru prima dată în lucrările lui Margaret Mead[46] – sau aceea a dublei naturi – biologică şi social-culturală – a sexualităţii, demonstrată de Bronislaw Malinowski[47]) au deschis calea unor noi perspective de cercetare a raportului dintre corp şi societate, din care s-au dezvoltat abordările autorilor enumeraţi mai sus[48].

Dintre acestea, *antropologia* (îndeosebi aceea culturală sau socio-culturală[49]) pare să fi rămas singura disciplină care a făcut din corp un subiect predilect de studiu şi, împreună cu sociologia, cea mai apropiată de interpretarea proprietăţilor şi funcţiilor acestuia dintr-un unghi de vedere social şi cultural. Lăsînd la o parte diversele discipline particulare generate în ultimii ani de antropologie[50] sau care, fără a fi antropologice, se inspiră, totuşi, din premisele sale teoretice[51], este mai important de notat că, în cadrul ei, două – dacă nu chiar trei – sînt principalele „şcoli" de gîndire – sau, mai puţin pretenţios spus, tendinţe –, delimitate în funcţie de opţiunea pe care o fac în privinţa aptitudinii simbolice a corpului, pe de o parte, şi a fenomenelor şi instituţiilor sociale, pe de altă parte, de a se semnifica reciproc[52].

Prima dintre ele, privilegiind tradiţionalul determinism social, consideră că atributele constitutive ale corpului reprezintă reflexul unor sensuri conferite de societate, cel mai vizibil dintre acestea fiind cunoscutul dualism „stînga"-„dreapta", care „încorporează", de fapt, orice raport social înţeles dihotomic.

Potrivit unei abordări diametral opuse, formele de organizare şi compartimentare socială constituie expresiile „translate" ale unor atribute ale corpului uman, investit astfel cu capacitatea de a „crea" societatea. Nu organizarea socială ar atribui, aşadar, un sens

diferitelor aspecte corporale, ci invers, corpul ar fi marele semnificant al proceselor sociale. Victor Turner este, între alţii, cel mai important reprezentant al acestei teorii, exemplificată de el prin analiza riturilor de iniţiere şi a cultului morţilor specifice unei societăţi tribale africane[53].

A treia perspectivă este una intermediară: recunoscînd primordialitatea corpului ca semnificant al realităţii sociale, adepţii ei consideră, totuşi, că modul în care această realitate este semnificată constituie produsul unei codificări culturale prealabile, de vreme ce are loc prin limbaj. Numai în acest fel corpul poate fi un „model" al societăţii: întrucît limbajul încorporează (aproape) automat o anumită experienţă socială prin expresiile, imaginile şi stereotipurile pe care le „verbalizează", el îşi pune în mod inevitabil amprenta asupra felului în care elementele şi particularităţile corpului „descriu" societatea. Nu corpul natural este, aşadar, cel ce semnifică *direct* ansamblul social, ci corpul supus unei „metamorfoze" culturale prin filtrul limbajului care îl exprimă. În acest sens şi *numai* în acest sens el poate fi considerat o premisă cognitivă a lumii.

Indiferent de validitatea fiecăreia dintre aceste teorii – în detaliile cărora nu ne propunem să intrăm şi între care nu intenţionăm să stablim vreo ierarhie –, este limpede că ele par mai mult complementare decît antagonice. De fapt, nemărturisitul lor numitor comun este că trupul are – ca referent principal sau secundar – o *relaţie* cu lumea socială, ale cărei aspecte le evocă metaforic şi de care se lasă, sistematic, încorporat conceptual. Vizibilă în societăţile primitive vechi şi „noi", precum şi în cele premoderne, această legătură binară nu devine mai puţin evidentă astăzi, atunci cînd sînt înlăturate toate convenţiile care o ascund. Mary Douglas a pus-o în lumină foarte bine atunci cînd a scris despre „corpul social" şi „corpul fizic" că sînt, într-un fel, indisolubil legate: dacă primul determină modul cum este perceput cel de-al doilea, acesta din urmă – „modificat întotdeauna de categoriile sociale prin care este cunoscut" – susţine o anumită perspectivă asupra societăţii. „Între cele două tipuri de experienţă corporală – scrie cunoscuta antropologă – există un schimb continuu de înţelesuri, astfel încît fiecare consolidează categoriile celuilalt."[54]

Dezvoltînd implicaţiile conţinute în teoria maussiană a dimensiunii sociale a „tehnicilor corpului" – căreia i s-ar mai putea adăuga, în calitate de factor de inspiraţie, conceptul de corp ca modalitate de „reprezentare" a trăsăturilor fundamentale ale societăţii, schiţat, cum am văzut, de Robert Hertz, dar mult mai complex elaborat de Maurice Leenhardt în studiul său despre societatea canacă din Noua Caledonie[55] –, Mary Douglas are meritul de a fi dat un impuls decisiv situării corpului în centrul diverselor antropologii aplicate, adîncind, în studiile sale[56], relaţia reciproc semnificantă – pînă la ea insuficient analizată – dintre trup şi societate. Drastic rezumată, teoria autoarei (care inspiră, conceptual, şi prezentul demers) susţine că reprezentarea corpului influenţează imaginea despre lume şi societate specifică unui sistem social şi că, pe de altă parte, trupul reprezintă simbolic societatea, mai exact, particularităţile, interdicţiile şi ceea ce, în cadrul acesteia, este considerat tolerabil sau, dimpotrivă, un tabu. Bunăoară, preocuparea pentru orificiile corpului constituie, într-o anumită cultură, un indiciu al importanţei sociale a mecanismelor de includere şi excludere şi, în general, al însemnătăţii apartenenţei sau non-apartenenţei la o anumită comunitate. Invers, acolo unde limitele sau interdicţiile sociale nu au o relevanţă deosebită, reglementarea socială (juridică) a relaţiilor dintre corpuri tinde să fie mai redusă. În general, potrivit autoarei, modalităţile de expresie ale corpului şi cele ale unui sistem social sînt interdependente: acolo unde controlul social tinde să fie foarte puternic, controlul corpului este, de asemenea, foarte strict.

Pe lîngă aceste aspecte (şi cele menţionate deja în legătură cu această interpretare), două idei se mai cuvin reţinute, la fel de importante ca cele de mai sus pentru discuţia pe care o întreprindem în capitolele următoare[57]. Cea dintîi, a cărei validitate a fost demonstrată de cercetătoarea britanică prin referinţă la sistemul indian de caste, este că trupul uman, ca sistem simbolic, reprezintă un model sau o metaforă pentru orice societate caracterizată – precum cele premoderne sau primitive – prin limite mai mult sau mai puţin stricte între diversele sale componente, limitele corpului fiind, de regulă, „traduse" în bariere sociale. A doua – încă şi mai sugestivă din punctul de vedere care ne interesează în aceste pagini – priveşte felul în care este simbolizată această „translare": unele proprietăţi naturale ale corpului – precum curăţenia sau, opusul ei, macularea – dobîndesc un înţeles social, însă fiecare societate operează propriile sale alegeri din „panoplia" largă a simbolurilor corporale. Mai sintetic spus – şi în termenii antropologiei culturale sau socio-culturale de la care îşi revendică apartenenţa Mary Douglas (şi în orizontul teoretic în care se înscrie – cum am precizat – şi propriul nostru demers) –, examinarea corpului din unghi cultural-simbolic presupune studierea multiplelor sale reprezentări sociale[58].

Dar, dacă acest lucru – măcar în virtutea observaţiilor empirice – pare cert şi nu mai are nevoie de vreo argumentaţie, *explicarea* lui este infinit mai complicată. Căci din acceptarea acestui simbolism social şi, pe un plan mai general, a legăturii dintre corp şi lumea înconjurătoare ca un fapt „natural" nu se deduce, simultan, şi *cauza* lor. De ce ar fi *naturaleţea* unei asemenea relaţii aparent incompatibilă cu explicarea ei? Sau – mai bine spus – de ce ar amîna-o fără încetare? Dintre numeroasele teorii care postulează – ca pe un fapt de la sine înţeles – conjuncţia simbolică dintre corp şi societate, nici una – inclusiv aceea a lui Mary Douglas – nu se grăbeşte, cu adevărat, să ne lămurească în privinţa resorturilor, a factorilor care o fac posibilă tocmai *astfel*, în *firescul* ei, învederat de studiul societăţilor primitive. Recunoaşterea acestui specific nu poate însă ocoli elucidarea lui. Fiindcă, pînă la urmă, de ce ar fi această relaţie atît de *firească*? Sau, altfel spus – şi în termenii enunţaţi de Mary Douglas –, ce anume face ca, într-o epocă dată şi în anumite condiţii, o societate să „aleagă" o anumită simbolistică a corpului şi nu alta? Şi ce înţeles are această alegere? Acestea sînt întrebările pe care şi le pune, aproape imediat, orice istoric. Aflarea răspunsului presupune, de acum, ieşirea din domeniul antropologiei şi al sociologiei şi recuperarea perspectivei istorice (sau contextual-diacronice) de analiză, singura capabilă să arate că, în pofida invarianţei şi a monotoniei sale de conţinut, relaţia – metaforică sau analogică – dintre trup şi societate are, în fiecare caz, explicaţii dacă nu precise, măcar ipotetice, ce ţin de contextul ei istoric de inserţie şi, în aceeaşi măsură, de specificitatea unei anumite paradigme culturale sau mentalităţi. Vom dezvolta consideraţiile asupra acestui aspect în capitolul metodologic care urmează, dar – să o spunem încă de pe acum – această perspectivă contextual-diacronică este principalul reper metodologic al cercetării întreprinse în cuprinsul acestei cărţi. Înainte, însă, de a o înfăţişa mai în amănunt cititorului, încă un ocol teoretic este neapărat necesar, rezervat, de astă dată, noţiunii de „metaforă".

Metafora

Definiţii şi funcţii

O interpretare uzuală concepe metafora ca o figură de stil, proprie doar limbajului poetic. Ornament („artificiu") al vorbirii, menit să pună în evidenţă un anumit înţeles al realităţii

pe care o desemnează, metafora nu ar avea sens, potrivit acestei perspective canonice, decît în perimetrul artei poetice sau al celei oratorice, ca instrument al unei expresii elegante şi persuasive[59]. Desigur, acestă afinitate nu poate fi negată. Ea este cu atît mai convingătoare cu cît reprezintă ipostaza cea mai comună a acestui procedeu, fiind ridicată, prin necontenite reiterări, la rangul unei corelaţii aproape paradigmatice. Metafora nu se reduce, însă, numai la atît. Noţiune ţinînd, neîndoielnic, de competenţa lingvisticii, ea este un concept cu implicaţii diverse – „deschis", cum s-a spus –, a cărui inteligibilitate reclamă situarea sa într-un context mai larg decît cel al limbajului[60]. Aceasta este premisa care orientează rîndurile de mai jos.

Potrivit celei mai uzuale definiţii, metafora (de la cuvîntul grec *metaphorein* = „a duce/a purta dincolo") facilitează înţelegerea unui lucru în termenii altuia[61]. Altfel – şi mai elaborat – spus, ea este o operaţiune de transfer lexical dintr-un context originar (sau „domeniu-sursă") într-un context diferit („domeniu-ţintă"), ceea ce are drept rezultat înţelegerea/explicarea noului context sau domeniu în termenii celui originar. În acest sens, metafora este foarte asemănătoare cu analogia sau cu o comparaţie implicită, întocmai cum o definea Quintilian[62].

Pentru că leagă două elemente – cel cunoscut şi cel ce trebuie cunoscut – prin aceeaşi expresie, procesul metaforizării are un caracter dinamic sau *interacţionist*. Este un fapt comun, evidenţiat de toţi cei ce au analizat această figură de stil în implicaţiile sale[63]. Dar orizontul ei de semnificare este mai larg decît cel limitat de termenii puşi în relaţie. Este şi motivul pentru care unii autori[64] preferă să vorbească, atunci cînd se referă la acest proces, nu atît de metaforă, cît de *cîmp metaforic*, o expresie analogă celei de „cîmp semantic", după modelul căreia a fost elaborată. În acest sens, foarte larg, operaţiunea de metaforizare îşi pierde caracterul de substituţie semantică punctuală, dobîndind aspectul unui transfer complex – al unei „tranzacţii între contexte"[65] – care vehiculează între termenii pe care îi „leagă" un ansamblu de semnificaţii, produse printr-o îndelungată sedimentare[66]. Cu alte cuvinte, metafora nu se rezumă doar la o schimbare izomorfă de sens, specifică *similitudinii*, cu care metafora doar se „intersectează", fără să se confunde[67]. Funcţionînd ca un „trop"[68], altfel spus, ca un procedeu expresiv care deplasează şi lărgeşte sensul cuvintelor[69], ea modifică *înţelesul* termenului „metaforizat", asociindu-i, prin chiar transferul operat, idei, concepte, interpretări şi judecăţi de valoare inedite[70]. În termenii folosiţi de Ernst Cassirer pentru imaginile lingvistice, metafora nu constituie o simplă „reproducere" sau imitaţie (*mimesis*) a realităţii la care trimite. Ca o adevărată imagine analogică şi, în acelaşi timp, simbolică, ea îmbogăţeşte această realitate cu semnificaţii care îi conferă un înţeles superior, mai complex[71]. Ne grăbim să spunem că, din punctul nostru de vedere, acesta ni se pare a fi sensul cel mai potrivit în care trebuie înţeleasă şi metafora „corpului politic". Ea corelează un obiect material (în speţă, trupul) cu o noţiune abstractă (Statul), cu scopul de a o explica. Numai că această explicaţie nu este una „obişnuită". Ea este de un fel special pentru că, simultan cu analogia enunţată, se produce în direcţia termenului ce trebuie lămurit şi transferul sferei de semnificaţii proprii corpului – adică ierarhia părţilor, unitatea şi interdependenţa lor –, care servesc înţelegerii noţiunii respective. Interpretarea conţinută în metaforă devine, astfel, esenţa însăşi a obiectului evocat. Că acest transfer – cu o vădită tentă polisemică – reprezintă un procedeu euristic la care recurge în mod deliberat retorica oricărui discurs (ceea ce este perfect adevărat[72]) sau – cum afirmă unii autori[73] – este forma de manifestare a „gîndirii spontane", al cărei caracter ar fi inerent metaforic, are mai puţină importanţă decît faptul că metaforizarea nu poate fi înţeleasă – repetăm – decît ca un proces, prin excelenţă, interacţionist (aidoma limbii, de altfel) – concluzie pe care o împărtăşesc toţi teoreticienii limbajului[74].

Adeseori, metafora a fost comparată cu *modelul* şi *stereotipul*. Dacă ea împarte cu cel dintîi capacitatea de reprezentare (sau ilustrare)[75], conciziunea (prescurtarea)[76] şi subiectivitatea[77], cu cel de-al doilea „comunică" prin transferul semantic realizat între termenii puşi în relaţie. Cu o deosebire – esenţială – totuşi: în timp ce stereotipul este „închis" (adică imuabil sau pur reproductiv), metafora ţinteşte spre cunoaşterea realităţii cu care se asociază, deschizînd asupra ei o perspectivă hermeneutică. Nici stereotipul nu este, desigur, complet lipsit de o astfel de valenţă. Diferenţa constă – aşa zicînd – în prioritatea pe care o rezervă fiecare acestui scop: dacă stereotipul îşi defineşte, mai întîi, obiectul de referinţă şi abia în al doilea rînd ne invită să-l înţelegem prin intermediul schemei de gîndire pe care ne-o impune, metafora, dimpotrivă, aşază pe primul loc analogia, instituind-o ca premisă a unei conceptualizări deduse tocmai din această apropiere. Pînă la urmă, stereotipul nu se deosebeşte în mod fundamental de banala prejudecată, de care se apropie prin aceeaşi tendinţă de a preschimba atributele accidentale ale unei persoane sau ale unui obiect în trăsături imuabile.

Pentru a surprinde funcţia îndeplinită de metaforă la nivelul limbajului, cel mai bine, însă, ar fi să o identificăm, în litera şi în spiritul interpretării propuse de Jean-Jacques Wunenburger, cu o *imagine mentală*, ceea ce, de altfel, şi este. Nu întîmplător, anticii – mai perspicace, ca în atîtea alte privinţe, decît modernii – au desemnat prin metaforă totalitatea procedeelor de exprimare prin imagini. Devenind, astfel, sinonimă cu *reprezentarea* unui obiect material sau ideal, metafora ne îngăduie nu numai „să-l recunoaştem, să-l cunoaştem sau să-l înţelegem" mai bine[78], ci să-l şi memorăm în mod durabil[79].

Funcţia *cognitivă* (sau explicativă) a acestui procedeu este, aşadar, dominantă, întrecîndu-le cu mult în importanţă pe toate celelalte care i-au fost identificate[80]. Caracterizată de Donald A. Schön drept „generativă"[81], metafora suscită noi cunoştinţe şi puncte de vedere, schimbînd relaţia dintre lucrurile pe care le leagă. Această schimbare ţine atît de raţionamentul deductiv, cît şi de comprehensiune, mai exact, *simultan* de amîndouă: făcîndu-ne să „vedem" un lucru ca un alt lucru, ea ne invită, totodată, să-l abordăm diferit, dintr-o altă perspectivă decît cea a naturii sale adevărate[82].

Această particularitate „imaginală" sau vizuală a metaforei este importantă şi trebuie reţinută, întrucît ne previne asupra limitelor şi, în acelaşi timp, a „vicleniei" tipului de cogniţie pe care ea o implică. „Cunoaşterea" metaforică – sau, ca să păstrăm sinonimia propusă mai sus, prin *imagini* – nu este una extinsă. Indisolubil legată de paradigma culturală sau – cu alte cuvinte – de modul general de gîndire şi de sensibilităţile colective care o fac relevantă la un moment dat, ea oferă doar o înţelegere intuitivă, *de primă instanţă*, schematizată şi simplificată a realităţii la care se referă, fără a stărui prea mult asupra detaliilor acestei realităţi. Metafora nu *explică*, în sensul obişnuit al cuvîntului, ci *explicitează*; sau – cum am spus deja – *reprezintă*. Prin imaginea pe care o „poartă", ea dă un contur mai precis unei constatări empirice, sugerînd, analogic, o nouă interpretare, dar „efectul" cognitiv nu este, la acest nivel, decît unul elementar[83] sau imanent[84], situat la jumătatea drumului între „percepţie" şi „concepţie", „obiectivînd" (în sensul literal al cuvîntului) ideea sau tema astfel evocată[85]. Izvorînd ea însăşi, cum s-a spus, dintr-o carenţă logică sau conceptuală – cu alte cuvinte, din imposibilitatea de a exprima în chip mulţumitor complexitatea anumitor structuri, fenomene sau procese[86] –, reprezentarea metaforică nu se substituie, cel puţin în principiu, demersului raţional, în a cărui textură pătrunde, totuşi, ineluctabil[87]; îi procură însă suportul imaginativ[88] de care acesta are întotdeauna nevoie în operaţiunile inductive şi deductive ce-i sînt specifice. Pe de altă parte, contaminarea lor, oricît de redusă ar fi, este inevitabilă. Ajutînd intuitiv raţionamentul,

metafora/imaginea sfîrşeşte prin a-şi lăsa, într-un fel sau altul, amprenta asupra a ceea ce urmează a fi cunoscut. Apropiindu-se pînă la identitate de natura şi acţiunea unui simbol[89], ea se comportă – mai cu seamă în limbajul politic, aparent cel mai intens metaforizat din cauza aridităţii noţiunilor care îl compun[90] – ca servitorul care devine stăpîn: din simplu instrument al explicitării sensului, metafora se transformă în dominantă semantică. Drept urmare, îşi pune pecetea şi asupra *acţiunii* subsecvente sau a tipului de *abordare* a structurii (respectiv a fenomenului) astfel explicitat[91]. Acesta este, de altfel, sensul specificului ei constitutiv ce i-a fost atribuit de unii dintre teoreticienii chestiunii. Împingînd şi mai departe logica acestei constatări, adepţii radicali ai „direcţiei" constitutive – precum Max Black sau Murray Edelman – au mers pînă acolo încît au atribuit metaforei capacitatea de a fi – aşa zicînd – creatoare a realităţii, nu doar un mijloc de a o explicita[92]. În pofida exagerării sale, această supralicitare a virtuţilor metaforei are totuşi meritul de a ne atrage atenţia, încă o dată, asupra naturii sale interacţioniste.

Metafora „corpului politic"

Dintre metaforele (reprezentările) pe care le vehiculează orice discurs despre societate şi organizarea ei, aceea – uzual numită în vocabularul modern – a „corpului politic", implicînd echivalenţa dintre principiile care structurează corpul uman şi organizarea politică a societăţii, pare a fi printre cele mai uzitate. Unii autori nu au ezitat chiar să o considere drept „o componentă permanentă a gîndirii politice"[93], în timp ce alţii s-au referit la ea ca la o „macrometaforă"[94], „metaforă primordială"[95], „ontologică"[96], „totală"[97] etc., nefăcînd economie de epitete. Acest consens interpretativ – mult mai larg decît îl putem reda aici – nu este lipsit de fundament. El se întemeiază pe constatarea empirică a varietăţii corespondenţelor dintre corpul omenesc şi lumea înconjurătoare, ilustrată – pentru a nu oferi decît două exemple –, în culturile aşa-zise primitive, de analogiile corporale şi/sau organologice cu realitatea fizică, iar la nivelul limbii uzuale actuale, prin asociaţii de acelaşi fel, ca în expresiile banale cu ajutorul cărora ne descriem de obicei orizontul fizic de mişcare: „la picioarele munţilor", „braţul" unui curs de apă, „limbă de pămînt" sau „în sînul naturii"[98]. Gilbert Durand a văzut în acest ciudat fenomen dovada structurării antropologice a imaginarului social şi, corelativ, a faptului că trupul, cu sistemele sale reflexologice (de postură, digestive, sexuale), ar fi un „arhetip" al universului nostru „imaginal". În mod asemănător, alţi autori au caracterizat corpul drept o structură universală de referinţă, un „pattern" al gîndirii, care exprimă relaţia cu spaţiul prin clasificări şi scheme kinestezice pre-conceptuale[99]. În ciuda unei sofisticări excesive, aceste observaţii sînt, în esenţă, juste, cu toate că ele omit să precizeze că aptitudinea simbolică a corpului în raport cu universul ambiant nu se datorează unei valori referenţiale intrinseci. Mult mai banal, această aptitudine este – după cum pe bună dreptate au sesizat George Lakoff şi Mark Johnson[100] – rezultanta experienţelor de zi cu zi în raport cu lumea; altfel spus, a interacţiunii noastre constante cu mediul fizic şi cultural înconjurător, tradusă prin definiţii, caracterizări şi conceptualizări corporale. Cele mai recente studii din domeniul lingvisticii, al psihologiei cognitive şi al neurolingvisticii au arătat că aspecte importante – atît din punct de vedere calitativ, cît şi numeric – ale gîndirii şi limbajului metaforic îşi au originea şi sînt determinate de experienţele noastre *prin* corp. Cu alte cuvinte, felul în care oamenii gîndesc şi vorbesc despre ceea ce fac şi simt este considerabil influenţat de interacţiunea lor cu realitatea ambiantă[101]. Aparent, acest gen elementar şi

spontan de comunicare este inconturnabil: înainte de a începe să gîndim lumea, intrăm în contact cu ea, fie că vrem, fie că nu, prin învelişul nostru material[102].

Totuşi, oricît de adevărate ar fi, aceste explicaţii nu sînt mulţumitoare. În orice caz, nu şi dintr-o perspectivă istorică precum aceea pe care o ilustrăm în această carte, singura capabilă să pună în lumină contextul cultural şi circumstanţele intelectuale care i-au putut împinge pe oameni să recurgă *tocmai* la o asemenea analogie; adică să o inventeze. Fiindcă firescul pe care a ajuns să-l atingă astăzi comparaţia dintre corpul omenesc şi organizarea politică (sau cu unele instituţii ca, bunăoară, „corpurile legiuitoare") nu poate ascunde cît de neobişnuită este o apropiere de acest tip, din punct de vedere logic. Abstracţie făcînd de explicaţiile enumerate mai înainte, ne putem întreba care au putut fi împrejurările în care a început ea să fie utilizată? Ce paradigmă de gîndire o reflectă? Şi de ce o asemenea comparaţie a părut, la un moment dat, atît de „normală", încît le-a exclus sau minimalizat pe toate celelalte, potenţial posibile? Răspunsul este puţin mai lung, pentru că necesită o digresiune istorică.

Aşa cum vom vedea, pe larg, mai departe, cele mai timpurii comparaţii dintre alcătuirea corpului şi – în limbajul nostru actual – organizarea politică datează, cu aproximaţie, din secolele VI-V î.Hr. Ele apar în scrierile mai multor autori greci din epoca clasică, dar faptul că aceşti autori sînt pe cît de numeroşi, pe atît de diferiţi ca apartenenţă „epistemică" (filosofi ai mai multor curente, istorici etc.) nu conferă utilizării sinonimiei cu pricina un caracter paradoxal: dimpotrivă, contrar a ceea ce ne-am aştepta, acest lucru sugerează, apăsat, că autorii respectivi împărtăşeau o schemă *comună* de gîndire a lumii, a alcătuirii sale şi a relaţiilor dintre componentele ei. Potrivit acestei scheme, omul, viaţa şi organizarea lui în colectivitate erau, în ciuda deosebirilor dintre ele, expresiile *aceleiaşi* realităţi atotcuprinzătoare – natura (*physis*), în care se găseau „prinse" toate vieţuitoarele. Altfel spus, „constituţia" umanului şi „constituţia" politicului nu erau, ca astăzi, separate şi înscrise în domenii diferite ale realităţii (biologic, respectiv social). Această diferenţiere s-a produs tîrziu şi este proprie modernităţii, ceea ce nu a exclus, chiar şi după aceea, interferenţele dintre ele. În epoca îndepărtată la care ne referim, amîndouă erau considerate componente ale naturii, între ele fiind postulată o asemănare de gen şi formă, care le făcea reductibile la principala modalitate de agregare a tuturor elementelor acestei lumi: *corpul*. Pentru stoici, de pildă, corpul constituia structura fundamentală a lumii, singura care putea revendica o „existenţă" (*ontos*). Concepţia lor despre lume nega „realitatea" oricărui lucru care nu avea o asemenea formă[103], sufletul însuşi fiind considerat corporal[104]. Înaintea stoicilor, epicureismul a acordat aceeaşi însemnătate corpului, percepînd corporalitatea – specifică, potrivit adepţilor acestei filosofii, inclusiv minţii sau spiritului – ca o condiţie de bază a mişcării[105]. Antichitatea romană pare să fi preluat aceeaşi viziune despre univers, ceea ce se observă în operele multor autori latini. La Cicero, ideea de corp, proprie tuturor alcătuirilor lumii şi Universului însuşi, era inseparabilă de principiile fundamentale ale organicităţii, adică de creştere şi dezvoltare[106]. Iar exemplele pot continua.

Prin urmare, expresia pe care noi o interpretăm astăzi ca o metaforă reuşită („corp politic") constituia, pentru înaintaşii noştri – dar nu în această formulă lexicală, desigur –, o *realitate* ce nu avea nimic paradoxal. Ca expresii ale lumii naturale, atît „corpul", cît şi „politicul" se defineau şi funcţionau ca totalităţi asemănătoare, fiind formate din elemente diverse, structurate ierarhic, interdependente şi guvernate de un principiu unic. Faimosul dicton al lui Aristotel (sau atribuit lui), potrivit căruia omul este un „animal politic" (*zoon politikon*), ni se pare, din acest unghi, cum nu se poate mai sugestiv. Dacă

nu greşim, interpretările uzuale ale acestei expresii au tins să scoată în relief o anumită *specificitate* a fiinţei umane, oglindită de capacitatea ei de a-şi „da" un mod de „trăi lalolaltă" (*politic*), superior, prin complexitate, faţă de cel al tuturor celorlalte vieţuitoare. Or, din punctul nostru de vedere, accentul interpretării acestui dicton cade mai firesc nu pe particularitatea „politică" a fiinţei umane, ci pe apartenenţa omului la regnul animal. Ceea ce ni se pare că a dorit să spună filosoful din Stagira recurgînd la această expresie este că, prin modul comunitar în care trăieşte, omul *nu* se deosebeşte, *esenţialmente*, de alte vieţuitoare, fiind solidar cu acestea prin inserţia comună în lumea atotcuprinzătoare a naturii.

La nivel discursiv, viziunea unificată sau globală despre *lumea-ca-natură* a vechilor greci se exprima printr-un „limbaj", de asemenea, global sau – cum s-ar spune – „pluridisciplinar", incluzînd în aceeaşi sferă lexical-cognitivă concepţii şi noţiuni de provenienţă foarte diversă. După cum au remarcat toţi cercetătorii gîndirii antice[107], fiecare dintre disciplinele cognitive şi ştiinţele care sînt astăzi puternic diferenţiate (matematică, filosofie, biologie, astronomie ş.a.m.d.) erau „topite" în acelaşi întreg, adică într-o formă globală de cunoaştere, tipică pentru viziunea holistă, integratoare asupra lumii, pe care Antichitatea a transmis-o şi Evului Mediu. În acest univers cognitiv unic, circulaţia şi împrumuturile de imagini şi termeni diferiţi erau curente. Bunăoară, cosmologia greacă folosea masiv idei preluate din concepţiile politice şi biologice, iar cele vitaliste şi politice utilizau, la rîndul lor, imagini din alte domenii. Cosmosul grec a fost adesea reprezentat ca o alcătuire politică sau ca un organism viu, dar şi statul însuşi a fost descris, în diversele teorii politice, ca o fiinţă vie[108].

Medicina hippocratică oglindeşte perfect această particularitate, vizibilă, mai cu seamă, în concepţia sa despre fiinţa umană. Dacă, în cele ce urmează, insistăm asupra ei, izolînd-o arbitrar de celelalte domenii ale cunoaşterii, o facem numai pentru că socotim că influenţa sa a fost hotărîtoare în geneza straniei – pentru noi – analogii dintre corp şi organizarea politică, pe care încercăm să o explicăm aici.

Potrivit unui model interpretativ („omul-microcosmos"), care va fi transmis – cum am afirmat – şi „evului de mijloc"[109], arta medicală a vechilor greci considera omul ca pe o entitate analogă naturii, avînd aceeaşi alcătuire ca a fiinţelor vii şi universului, în ansamblu[110]. Mai concret spus, această viziune era pusă în evidenţă de raportarea sistematică a particularităţilor psiho-somatice ale fiinţei umane la o reţea multiplă de factori naturali şi culturali, capabilă să le facă mai bine înţelese. Comparînd, de pildă, popoarele europene cu cele asiatice, autorul anonim al lui *De aëre, acquis et locis* pune deosebirile fizice dintre ele pe seama climatului; dar, pentru a explica şi variaţiile lor morale (lipsa de curaj a asiaticilor, comparativ cu bravura europenilor), el evocă şi diferenţa dintre normele convieţuirii (mai exact, regimurile politice), judecate ca avînd implicaţii asupra tipologiilor de civilizaţie[111]. Acelaşi autor consideră că practicarea corectă a artei medicale reclamă din partea medicului cunoaşterea exactă a schimbării anotimpului, pentru elaborarea unui bun prognostic şi a tratamentului corespunzător[112].

Nu numai cunoştinţele de astronomie erau mobilizate pentru înţelegerea patologiilor umane sau, dimpotrivă, a condiţiilor stării de sănătate. Modelul medical constituie o referinţă constantă şi în filosofia platoniciană, începînd cu *Dialogurile* cele mai timpurii (*Gorgias*[113]) şi pînă la cele din urmă (*Legile*), fără a mai vorbi de operele aristotelice, în ansamblul cărora cele ce conţin reflecţii despre viaţă şi lumea animală constituie mai mult de o treime[114]. Exemple asemănătoare ar putea fi înmulţite cu referire şi la alte domenii, precum tragedia greacă (unde cunoştinţele medicale reverberează fie prin terminologie,

fie prin descrierea unor patologii) şi, desigur, istoria, Herodot şi Tucidide fiind aici autorii paradigmatici[115].

Confluenţa dintre medicină şi politică nu lipseşte, nici ea, din constelaţia acestor interferenţe lexicale şi semantice, fiind, de fapt, foarte veche. Filosoful pitagorician Alcmeon din Crotona, de exemplu, căruia i se datorează (către 500 î.Hr.) prima menţiune a „umorilor" (noţiuni-cheie în medicina hippocratică), foloseşte termeni din limbajul politic (*isonomia*, *monarhia*) pentru a descrie echilibrul/dezechilibrul umorilor în corp, adică sănătatea şi maladia[116]. În vocabularul politic al *polis*-ului grec din secolele VI-V î.Hr., *isonomia* – care pare să fi fost, înainte de încetăţenirea termenului „democraţie", primul eponim al „guvernării poporului" – semnifica egalitatea juridică[117]. În contextul în care era întrebuinţată de Alcmeon, *isonomia* descria echilibrul dintre calităţile contrare, constitutive corpului (umedul, uscatul, caldul, recele etc.), în cadrul unor cupluri binare. În acest sens, mult mai complex, noţiunea în discuţie era echivalentă cu o limitare a acţiunii sau a efectelor specifice fiecărui element, indusă ori impusă de balansul dintre calităţile sale contrare. „Dezacordul" intervenit în cadrul unuia dintre aceste cupluri (determinat de factori diverşi – schimbarea climatului, a alimentaţiei etc.), care „aneantiza" elementul opus, distrugînd, în acelaşi timp, echilibrul tuturor celorlalte, era descris de Alcmeon prin termenul *monarhie*. Cum vom vedea, pe larg, mai departe, această imagine a echilibrului/dezechilibrului dintre elemente a devenit, pe parcursul secolelor Antichităţii şi Evului Mediu, o reprezentare fondatoare a explicării modului de alcătuire atît a universului, cît şi a fiinţei umane (inclusiv a organizării sale comunitare) în termeni ce reflectă surprinzător de fidel reinterpretarea alcmeoniană a *isonomiei*[118].

Mario Vegetti a văzut în filosoful din Crotona „elementul de legătură dintre experienţa politică şi gîndirea medicală"[119], dar un lucru pînă la un punct asemănător se poate spune despre întreaga colecţie hippocratică (care conţine termeni[120] sau scheme conceptuale împrumutate din politică, îmbogăţite semantic prin acest transfer[121]) sau, bunăoară, despre Tucidide, care, pentru a evoca forţa, respectiv slăbiciunea Cetăţii, foloseşte limbajul medical al echilibrului, amestecului şi separaţiei dintre „umorile" corpului. La autorul *Războiului peloponesiac*, descrierea în termeni medicali a diverselor circumstanţe prin care trece cetatea ateniană pare, însă, mult mai elaborată decît la predecesorii săi, ceea ce i-a împins pe unii autori contemporani să-l considere cel dintîi care a utilizat metaforele medicale în analiza politică[122]. Dar formele cele mai complexe ale întrepătrunderii dintre medicină şi politică vor fi atinse odată cu Platon şi, mai ales, Aristotel.

Puternic influenţat de cele două două şcoli medicale ale timpului său, aceea siciliană şi, mai ales, hippocratică[123], cel dintîi rămîne, din acest punct de vedere, cunoscut prin sinonimia dintre disfuncţiile politice şi maladii, dar şi prin noua imagine ierarhică a corpului, evocată de *Timaios* şi de alte *Dialoguri* (opusă – cum afirmă Giuseppe Cambiano – „egalitarismului" umoral alcmeonian ca stare somatică „normală"[124]). Celui de-al doilea, însă (adică lui Aristotel), tributar, spre deosebire de înaintaşul său, mai cu seamă medicinei siciliene[125], i se datorează o răsturnare radicală a perspectivei asupra corpului, calificată drept o veritabilă „ruptură epistemologică"[126]. Amendînd (dar fără a o înlocui) paradigma hippocratică a „corpului-recipient", străbătut de „umori" care se combină, se confruntă şi reacţionează sub influenţa stimulilor exteriori, fondatorul Liceului a elaborat o interpretare structurală şi genetică a fiinţelor vii, ca ansambluri nu de fluide, ci de „părţi" solide sau *organe*, născute prin amestecul celor patru „materii prime" (foc, aer, apă, pămînt) şi al calităţilor corespunzătoare fiecăreia. Dublarea perspectivei „umorale" cu aceea organică şi reinterpretarea fiziologiei ca sumă de procese desfăşurîndu-se în cadrul unui *corp*,

structurat în *organe* dotate cu funcţii precise şi necesare, constituie, prin urmare, marea răsturnare aristotelică de perspectivă. Însuşită de practica şi reprezentările medicale ulterioare, această perspectivă este ilustrată, în modul cel mai complex, de tratatele lui Galenus, care a realizat, totuşi, o sinteză între „umori" şi „organe", transmiţîndu-le, astfel, pe amîndouă, epocilor următoare. Mario Vegetti consideră că am avea de-a face aici cu o reprezentare a fiinţei umane inspirată de o filosofie pitagoreică şi platoniciană, căreia autorul *Politicii* i-ar fi conferit o bază ştiinţifică, prin contribuţia la dezvoltarea anatomiei şi fiziologiei[127]. Prin urmare, odată cu aristotelismul, „cunoaşterea ştiinţifică a naturii" ar fi devenit „apanajul incontestabil al filosofului naturalist (*physikos*)"[128], care nu a mai cedat, după aceea, această întîietate. În ceea ce ne priveşte, sîntem tentaţi să interpretăm noua perspectivă aristotelică asupra corpului (care – repetăm – nu s-a substituit paradigmei umorale tradiţionale, ci numai a completat-o) ca pe o expresie a amintitei viziuni globale asupra lumii. În cadrul acesteia, ceea ce numim astăzi „filosofie", „medicină" şi „politică" făceau „corp" comun, aveau un limbaj destul de asemănător şi – ceea ce este şi mai important – împărtăşeau aceeaşi metodă de cunoaştere, care consta în explicarea a ceea ce nu se putea vedea prin proprietăţile vizibilului ; altfel spus, *analogic*. Împrumutată de medicii hippocratici de la Empedocle din Agrigent şi Anaxagoras[129], analogia – pe care G.E.R. Lloyd o consideră, alături de *polaritate*, o structură de bază a modului în care vechii greci îşi reprezentau şi explicau lumea[130] – a fost intens folosită şi de Aristotel, ori de cîte ori filosoful s-a referit la formarea organelor în corpurile vii[131]. Este frapant să constatăm astăzi că vocabularul la care recurge filosoful din Stagira pentru a descrie procesele genetice care, potrivit convingerii sale, se petreceau sub influenţa căldurii (considerată de el un principiu fundamental) este, dacă nu identic, atunci foarte apropiat de cel culinar, servind, prin terminologia sa specifică, la aducerea în cîmpul familiarului a unei „fenomenologii" (aceea a organicului corporal) imposibil de certificat empiric. La fel, în sfera numeroaselor clasificări pe care Aristotel le face în *Historia animalium* diferitelor corpuri în funcţie de alcătuirea lor, particularităţile anatomo-fiziologice ale omului şi modul său de viaţă sînt, invariabil, interpretate analogic, prin referire la celelalte fiinţe vii[132]. Ne putem imagina, în chip foarte plauzibil, că acelaşi procedeu (pe care filosoful din Stagira îl considera, de altfel, apt să unifice toate ştiinţele naturale[133]) era folosit de autorii vremii şi pentru evocarea concepţiilor sau ideilor referitoare la *polis*, cu atît mai mult cu cît diverşi termeni specifici acestuia serveau, în mod curent, explicării analogice a fenomenelor specifice diverselor cosmologii[134]. Cum am spus şi mai înainte, ceea ce noi transmitem astăzi ori de cîte ori evocăm imaginea „corpului politic" nu avea, odinioară, valoarea retorică actuală. Această reprezentare (pentru că expresia, ca atare, nu a existat în vocabularul vremii) era, în epoca la care ne referim, una absolut firească, denotînd o modalitate analogică de interpretare, specifică unei viziuni despre lume care nu opera cu distincţiile moderne. Evul Mediu a moştenit, prin aristotelism şi, în general, prin intermediul Antichităţii greco-romane, nu numai acelaşi model analogic de inteligibilitate a Universului[135], ci şi o viziune corporală despre realităţile divine (spirituale) şi naturale, cum o sugerează unele referinţe din tratatele mai multor autori, precum Richard de Saint-Victor (Richardus de Sancto Victore, cca 1110-1173) şi Toma din Aquino[136].

Trecînd, acum, la particularităţile, funcţia denotativă şi metoda de analiză ale metaforei pe care o discutăm („corpul politic"), să începem prin a observa că, deşi are o „coloratură" organică, ea se deosebeşte simţitor de varietatea şi bogăţia comparaţiilor organologice ; cu acestea nu împarte decît două tipuri de analogii : aceea funcţională (căci trupul este, înainte de toate, un organism viu) şi, în al doilea rînd, genetică (amintind de originea şi

ciclurile vieţii, specifice tuturor fiinţelor vii)[137]. În schimb, ceea ce scoate în evidenţă orice ocurenţă discursivă a corpului, indiferent de contextul formulării sale, este, întotdeauna – ne vom convinge de acest lucru mai tîrziu –, fie principiul ierarhiei membrelor (corelat, de obicei, cu cel al diferenţierii lor funcţionale), fie ideea solidarităţii organelor (sau pe amîndouă, în acelaşi timp)[138]. Dacă aceste ipostaze – valabile mai cu seamă în enunţurile din perioada premodernă – sînt invariabile, sensul lor este, însă, diferit, decurgînd din poziţia pe care o ocupă fiecare în dispozitivul diferitelor tipuri de argumentaţie. Nu rare sînt situaţiile – cum se va vedea – cînd cele două (de fapt, trei) idei reliefate de analogia corporală apar în demonstraţii divergente, chiar diametral opuse. Acest lucru ne arată că trebuie să ştim (sau să stabilim), în prealabil, despre *ce fel de text* (şi, pe un plan mai general, *discurs*) este vorba, pentru a decripta semnificaţia metaforei corporale la care recurge autorul[139].

Este de domeniul evidenţei că o asemenea operaţiune nu este cîtuşi de puţin uşoară. Dificultatea ei nu este numai de ordin tehnic, ţinînd de condiţiile materiale ale cercetării (documentare, accesul la izvoare etc.) şi de elaborarea strategiei de ansamblu a întregului demers investigativ. Ea este, în primul rînd, una de interpretare, căci, în ciuda monotoniei formale care o caracterizează, metafora „corpului politic" concentrează în sine un mănunchi nu doar consistent, ci şi foarte divers de conotaţii. Acestea trimit atît la biografia celui care o utilizează şi la opera sa, cît şi la contextul istoric şi, mai cu seamă, la un mod de gîndire dominant. Nici o metaforă – cu atît mai puţin aceea a „corpului politic" – nu poate acţiona în gol. Receptarea ei şi, implicit, realizarea funcţiei sale cognitive depind de înscrierea metaforei într-o paradigmă comprehensivă, adică într-un „set de principii comune de înţelegere"[140], care îi reunesc pe locutor şi pe cei ce îl aud, îl ascultă sau îl citesc în ceea ce am putea numi o comunitate semantică. Or, tocmai în aducerea la suprafaţă a particularităţilor acestei „scheme culturale" (cum a numit-o Marshall Sahlins[141]) – diferită de la o epocă la alta sau de la o societate la o altă societate – constă marele interes al unei asemenea anchete (fără a mai vorbi de utilitatea ei ca demers cognitiv). Ea ne apropie de sistemul de norme şi valori în funcţie de care îşi concepeau oamenii unei epoci date organizarea şi funcţionarea structurilor politice, făcîndu-ne să înţelegem rolul atribuit acestor structuri în anumite împrejurări social-istorice[142]. Ea ne familiarizează – aşa cum s-a spus[143] – cu o anumită formă de reprezentare a societăţii, prelungită într-o modalitate de acţiune, dedusă din această reprezentare. A „povesti" (sau a imagina) societatea ca un corp nu reprezintă doar un simplu exerciţiu de virtuozitate retorică, deşi natura retorică a metaforei contează şi ea. „Povestea" induce un tip de abordare şi administrare a lumii sociale şi politice, conceput şi desfăşurat în funcţie de „chipul" corporal care îi este atribuit, cu anticiparea anumitor rezultate. Altfel şi mai concis spus – dar împreună cu Antoine de Baecque –, „inserţia societăţii în logica unei înţelegeri corporale înseamnă a face compatibilă gestiunea comunităţii (...) cu gestiunea (...) corpului"[144].

Consideraţii metodologice. Surse. Repere bibliografice

Acestea ar fi, sumar expuse, intenţiile pe care vom încerca să le concretizăm în paginile care urmează. Pornind de la sugestia – inspirată de scrierile lui Mary Douglas – a relaţiei ambivalente dintre corp şi societate (a cărei validare empirică constituie o problemă care depăşeşte, totuşi, programul rîndurilor de faţă), vom trece în revistă principalele ipostaze ale metaforei corpului de-a lungul a ceea ce periodizările convenţionale ale istoriei numesc

Evul Mediu şi începutul epocii moderne. Vom încerca să vedem ce anume dezvăluie atît enunţurile sale aşa zicînd canonice, cît şi schimbările acestora în legătură cu modul cum erau înţelese şi semnificate, într-o epocă sau o perioadă dată, alcătuirea şi funcţionarea societăţii şi, pe de altă parte, organizarea sa politică (mai exact, raporturile de putere din cadrul ei). Ne vom apropia, astfel, de un mod de gîndire care nu mai este de mult „al nostru", adică ale cărui principii şi repere nu le mai împărtăşim, dar care rămîne, totuşi, demn de scos la lumină, pentru că ne ajută să înţelegem mai profund epoca sa istorică de inserţie şi, nu mai puţin, parcursul cultural la capătul căruia ne situăm astăzi, ca oameni ai lumii moderne. Oricît ar părea de ciudat, metafora corpului (a „corpului politic", în particular) este capabilă, prin comparaţiile la care ne invită, să ne indice cum am ajuns aici şi de ce sîntem ceea ce sîntem.

Ni s-ar putea reproşa că intervalul de timp (*grosso modo*, din secolul al XII-lea pînă la Revoluţia Franceză) în care se înscrie cercetarea noastră este mult prea mare. La prima vedere, aşa este. Două dintre regulile aparent sacrosancte ale cercetării istorice sînt unitatea tematică şi limitarea în timp şi spaţiu. Dacă paginile de faţă respectă prima componentă a acestei reguli (unitatea subiectului), o neglijează, în chip vădit, pe cea de-a doua. În intervalul de timp menţionat au avut loc procese şi transformări de o asemenea complexitate, încît numai cu greu s-ar putea încumeta cineva să le unifice fie şi printr-un *topos* recurent, ca cel al metaforei corpului. Nu riscă, oare, ambiţia de a cuprinde o perioadă atît de lungă să fie subminată de incoerenţă? Şi, mai grav, nu este ea condamnată să rămînă la suprafaţa lucrurilor? În apărarea noastră, vom spune că ceea ce pierde ancheta de faţă în adîncime cîştigă, în schimb, prin amplitudine. Un demers ca cel pe care îl propunem aici are sens numai într-un orizont foarte larg, indiferent de riscurile unei asemenea opţiuni, de care sîntem conştienţi. Cum ar putea fi sesizate şi interpretate schimbările care au avut loc în utilizarea acestei metafore, dacă nu aşa, adică de-a lungul unui interval de timp foarte lung? În fond, tocmai aceste schimbări sînt cele mai importante, pentru că, pe un plan mai general, pun în lumină prefacerile prin care au trecut, în diferite epoci, reprezentările (concepţiile) despre societate, evocate de utilizarea acestei analogii. Aşa cum am lăsat să se înţeleagă şi în rîndurile de mai înainte, nu atît „metafora corpului", *în sine*, este interesantă într-o asemenea cercetare. De fapt, ea nu constituie decît un simplu instrument. Important este ceea ce ne *transmite* această metaforă despre cum îşi imaginau cei ce o foloseau propria lume, acţionînd în funcţie de reprezentarea pe care o aveau despre ea. „Principiu constitutiv al vorbirii şi gîndirii", după caracterizarea atît de plastică a Barbarei Stollberg-Rilinger[145], metafora corpului este interesantă – am mai spus-o – ca manifestare (la nivelul imaginarului) a unui mod specific de a gîndi. Or, evidenţierea acestuia şi, mai ales, a schimbărilor prin care a trecut nu sînt posibile decît într-o cît mai largă perspectivă istorică, ceea ce justifică opţiunea noastră cronologică[146].

Cum am notat şi mai sus, reprezentările mentale nu se dezvăluie niciodată „ca atare". Reconstituirea lor este posibilă numai pe o cale mediată: aceea a imaginilor şi/sau a cuvintelor. Am simţit nevoia să reamintim acest lucru (perfect banal, de altfel), pentru a explica de ce baza documentară a cercetării noastre o constituie textele; mai exact, acele texte în care analogia corporală apare ca un enunţ principal (sau în care pare învestită cu o mare semnificaţie) şi – în privinţa „corpului politic" – unde este „prinsă" în ţesătura unor demonstraţii ce se referă la raporturile de putere şi la ierarhia instanţelor care revendică această putere într-un anumit context istoric. Adeseori, textele de acest fel (tratate politice, texte polemice etc.) sînt elaborate în circumstanţe „fierbinţi" – cum au fost cele de la finele secolului al XIII-lea şi începutul celui următor în regatul Capeţienilor

sau în perioada aşa-numitului Război de o Sută de Ani. Ambele perioade au fost marcate de disputa dintre interpretări sau teorii concurente, care sporesc însemnătatea denotativ-argumentativă a „corpului"[147]. Evident, nu am putut reţine *toate* textele în care este prezentă această metaforă în lungul interval cronologic al explorării noastre. Acest lucru ar fi fost imposibil şi ar fi necesitat o uriaşă investiţie de timp numai pentru identificarea textelor respective, necum pentru analiza lor. De aceea, am operat, cum se va vedea, o selecţie, al cărei scop a fost de a pune în lumină concepţiile socio-politice şi reprezentările despre putere dintr-un anumit interstiţiu istoric şi, deopotrivă, schimbarea lor, evocate prin recursul la metafora corpului. Am sacrificat, prin urmare, diversitatea numerică, în favoarea coerenţei. Aceasta ni s-a părut mai importantă.

La cele mai multe dintre textele analizate (toate, bineînţeles, de multă vreme publicate şi reeditate) am ajuns graţie unor lecturi colaterale sau exploatînd, adîncind şi – acolo unde a fost cazul – amendînd interpretarea lor de către unii autori care s-au ocupat de ele, dar nu neapărat din unghiul care ne interesa pe noi. La altele – cum este panegiricul scris de Georges Blaignan în cinstea lui Henric al IV-lea (1604) – am ajuns singuri, urmînd trasee care au avut, la început, o altă direcţie.

Spaţiul de referinţă al analizei noastre a fost partea de apus a continentului (lumea catolică şi, mai tîrziu, protestantă). Din motive pe care le vom expune la momentul potrivit, analogia dintre trup şi organizarea politică a fost, aici, aparent, cel mai frecvent întrebuinţată, fiind *topos*-ul comun al unei bogate literaturi (teologico-) politice. Nu am ocolit, însă, nici lumea bizantină, unde analogia dintre corp şi organizarea politică a împrumutat, după cum vom încerca să demonstrăm, o ipostază neobişnuită, fundamental diferită de cele apusene. Analiza acestei comparaţii în universul religios şi politic răsăritean face obiectul unui subcapitol special, care ni s-a părut necesar de introdus în carte, deoarece, graţie lui, am putut sugera mai bine cît de contrastantă a fost şi rămîne această lume din punct de vedere mental şi cultural în raport cu aceea occidentală.

De la un anumit moment înainte (secolul al XVI-lea), am insistat însă asupra expresiilor acestei metafore la autorii din spaţiul care, cu începere dintr-o perioadă puţin anterioară (finele veacului al XV-lea), se numeşte „francez" sau care au legături cu acesta. Am procedat astfel pentru că textele lor ne-au fost mai accesibile, dar şi întrucît o analiză *in extenso* a ipostazelor metaforei „corpului politic" în alte scrieri (bunăoară italiene) ar fi împins ancheta noastră peste limitele sale firești. Nu i-am ignorat însă nici pe unii autori englezi, ca, bunăoară, John Fortescue, Thomas Starkey, John Knox, Thomas Hobbes sau William Harvey, după cum nu am ocolit nici particularităţile împrumutate de metafora „corpului politic" în spaţiul cultural britanic. Opţiunea pentru autorii francezi şi englezi (în detrimentul celor italieni) a fost dictată, în principal, de accesibilitate şi relevanţă: fiind mult mai numeroase şi cunoscute decît cele italiene, textele aparţinînd acestor autori ni s-au părut mai edificatoare pentru întreaga noastră demonstraţie.

Nu am adoptat recomandarea Francescăi Rigotti de a examina metaforele corpului (îndeosebi pe aceea a „corpului politic") printr-o minuţioasă reconstituire „istorică" şi „arheologică", de natură să pună în lumină atît modul cum au evoluat aceste metafore, cît şi stratul profund al reprezentărilor elementare din care s-au născut imaginile respective[148]. O asemenea tentativă – exorbitantă prin cerinţele pe care le presupune – ar fi fost prea ambiţioasă pentru scopul rîndurilor de faţă. Ne-am mulţumit să examinăm expresiile acestor metafore din prspectiva semnificaţiilor pe care le divulgă în raport cu epoca lor de referinţă, cu autorii care le-au enunţat şi cu textele în care apar. Mai înainte, însă, ne-am oprit la două dintre expresiile principale ale metaforei corpului în premodernitate,

metafora „cosmică" şi aceea „ecleziologică", alăturîndu-le cîteva scurte ilustrări ale caracterului organic al societăţii medievale. Amîndouă au o mare însemnătate, în primul rînd, pentru descifrarea imaginii medievale despre lume (fie-ne îngăduită această generalizare) şi, în al doilea rînd, întrucît explică – prin varianta ecleziologică a reprezentării corpului – apariţia ipostazei metaforice asupra căreia am stăruit cel mai mult: „corpul politic".

Capitolul final al cărţii, cu o funcţie concluzivă, este dedicat *absenţei* metaforei „corpului politic" – de fapt, a oricărei „imagini" – din universul reprezentărilor social-politice româneşti, fie ele medievale ori incipient moderne. Intenţia noastră a fost să facem un sondaj preliminar într-o problemă infint mai complicată decît apare în paginile de mai jos, dar care are capacitatea, prin comparaţia la care invită cu reprezentările aceluiaşi tip de organizare din lumea occidentală şi Bizanţ, să sugereze anumite încheieri despre particularităţile evoluţiei noastre istorice şi – de ce nu? – să indice drumul unor viitoare cercetări, mai temeinice. Acestea au fost, de altfel, motivele care ne-au îndemnat să încheiem cartea cu un asemenea subiect, aparent insolit în ansamblul din care face parte, dar de a cărui utilitate nu ne îndoim.

Din tot ceea ce am spus pînă acum se înţelege mai bine, credem, de ce analiza diacronic-contextuală a metaforei „corpului politic" – de atîtea ori amintită de-a lungul acestor pagini preliminare – reprezintă un principiu fundamental de metodă[149]. Două sînt accepţiunile acestui termen, avute în vedere în rîndurile de mai jos.

După cum se ştie, în sensul său general, noţiunea de „context" înseamnă, în primul rînd, epoca sau interstiţiul în care se înscrie un enunţ metaforic. Luarea sa în calcul constituie un imperativ al studierii oricărei metafore, remarcat de toţi specialiştii domeniului. Definit fie prin sintagma de „cadru general, socio-cultural şi ideologic"[150], fie asociat „tradiţiilor culturale"[151] sau noţiunii de „model cultural"[152], contextul istoric al diverselor enunţuri ale metaforei „corpului politic" este determinant pentru interpretarea semnificaţiilor acestei metafore, ca reprezentare (imagine mentală) a unei anumite organizări social-politice. În formularea memorabilă a lui Cornelius Castoriadis, contextul istoric (sau cultural-istoric) trimite la presupoziţiile, simbolurile moştenite şi reprezentările definitorii pentru „instituirea imaginară a societăţii"[153] sau subiectivitatea colectivă a unei epoci. Este şi motivul pentru care i-am acordat, în paginile care urmează, atît cît a fost cu putinţă, toată atenţia.

Tot contextului cultural-istoric i se adaugă, în prezenta carte, şi concepţiile medicale specifice diferitelor intervale de timp, al căror rol în fundamentarea imaginarului medieval şi premodern al corpului a fost, după opinia noastră, esenţial.

Nu pretindem că sîntem primii care am procedat aşa. Inserţia metaforei „corpului politic" în contextele sale de referinţă s-a mai făcut, desigur, dar numai ocazional. Nu, însă, şi în sintezele (destul de puţine, cum se va vedea mai jos) care i-au fost consacrate şi nu la scara la care ne-am străduit să o facem noi aici. În paginile care urmează, acest procedeu are – repetăm – valoarea unei reguli metodologice fundamentale.

Într-o accepţie mai restrînsă şi diferită, „contextul" semnifică însă şi *tipul de discurs* în care este inserată metafora (*co-textul* ei[154]), constatare urmată imediat – cum am mai spus – de observarea poziţiei sale în sistemele argumentative ale autorilor[155]. Acesta este al doilea sens major al cuvîntului, pe care îl avem în vedere aici. Analiza contextului în calitatea sa de *co-text* este mai importantă decît pare, fiindcă metafora „corpului politic", aidoma oricărei referinţe organiciste, nu are – am remarcat şi acest lucru – o valoare în sine. Densitatea ei conceptuală depinde în chip nemijlocit şi de instrumentalizarea retorică al cărei obiect îl face. Argumentele produse prin recursul la „corp", numai ele, sînt cele care, finalmente, dau contur însuşi conceptului. Acest lucru ne arată că toate metaforele

organiciste utilizate în analogie cu statul sau societatea au, înainte de orice, o funcţie demonstrativă. A uita acest lucru înseamnă a le pierde sensul şi a rata surprinderea unuia dintre motivele intensei lor utilizări.

Funcţia argumentativ-demonstrativă a metaforei corpului este însă *indisolubil* legată de specificul ei reprezentaţional-cognitiv, amintit mai înainte ca o particularitate esenţială a tuturor metaforelor. Revenind la acest aspect crucial, dorim să precizăm că, dintr-o perspectivă pragmatică, nu semantică, asupra discursului, mesajul cognitiv al procedeului retoric pe care l-am numit metafora „corpului politic" se constituie în „intervalul" dintre sensul pe care i-l atribuie vorbitorul şi înţelesul propoziţiei (mai general, al *co-textului*) în care se găseşte inserată „imaginea" respectivă. În această relaţie, intenţionalitatea locutorului este însă aceea care contează mai mult, întrucît el este cel care formulează sensul nou al enunţului. Înţelegem, astfel, mai bine cît de importantă este natura interacţionistă a metaforei, inclusiv aceea a metaforei „corpului politic". Enunţul metaforic implică, întotdeauna, un public ce receptează sensul urmărit de locutor, dar această receptare nu este posibilă decît cu condiţia unei maxime „lizibilităţi" a metaforei. Abia ea, această paradigmă comprehensivă (cum am numit-o mai sus), face posibilă funcţia cognitivă a „tropului" la care ne referim[156].

Din perspectiva contextului ca „text" sau „discurs", examinarea funcţiei argumentativ-discursive a metaforei corpului este necesară şi pentru că îl face pe cel ce o întreprinde să evite o capcană aproape inconturnabilă atunci cînd această analogie nu este tratată drept ceea ce este, adică o figură retorică, ci este luată ca o explicaţie cauzală pură. De fapt, atunci cînd vrem să stabilim semnificaţia acestei metafore, are mai puţină importanţă dacă organizarea politică este *într-adevăr* „corporală" sau asimilabilă unui organism. Acest gen de apropiere nu este niciodată ontologic, ci pur hermeneutic[157]. Sau, mai curînd, el începe prin a fi hermeneutic, sfîrşind prin a fi ontologic (îndeplinindu-şi, astfel, menirea cognitivă). Nu adecvarea metaforei la realitatea descrisă – cu alte cuvinte, explicarea acestei realităţi printr-o metaforă – constituie, aici, problema (am mai spus acest lucru), ci *semnificaţia* folosirii ei, *efectele* scontate şi *scopurile* urmărite prin recursul – explicit sau implicit – la o asemenea figură de stil. Interogaţia se deplasează, astfel, de la chestiunile complet anacronice ale temeiniciei analogiei şi ale valabilităţii comparaţiei către problema crucială a *modului de gîndire* sugerat de această analogie. „Ea devine – cum bine a observat şi Judith Schlanger – o analiză critică a intenţiilor şi demersului"[158] sau, potrivit terminologiei lui Quentin Skinner, a *intenţiilor* explicite („perlocuţionare") ori subiacente („ilocuţionare") ale autorilor care folosesc o asemenea figură de stil. Am încercat să descifrăm aceste lucruri apelînd la elemente de teoria discursului şi de lingvistică istorică, într-un spirit interdisciplinar, urmînd metodologia istorică şi hermeneutică propusă de Quentin Skinner pentru analiza textelor politice[159]. Aidoma analizei contextual-istorice (pentru care a pledat tot Skinner), metoda hermeneutică propusă de profesorul de la Cambridge ne-a inspirat întregul demers. În felul acesta, am încercat să evidenţiem – ca să folosim o celebră distincţie a aceluiaşi istoric al ideilor – nu numai *înţelesul* (*understanding*) textelor discutate, ci, în primul rînd, *sensul* sau *semnificaţia* lor (*meaning*) în contextul cultural şi istoric în care au fost elaborate. Este ceea ce am făcut şi cu textele româneşti din ultimul capitol.

Propunîndu-şi să facă inteligibile societatea şi statul, metafora „corpului politic", prin „schematizarea discursivă" a realităţii, pe care o operează[160], induce, simultan, un tip de cunoaştere şi, de asemenea, o legitimare[161] specifică. Frecvent, ea exprimă şi o opţiune politică, nefiind, uneori, străină nici de mijloacele prin care este pusă în practică. Or,

tocmai prin aceste multiple însuşiri îşi defineşte „corpul politic" importanta sa utilitate cognitivă. Cu o precizare, însă. Dacă pentru cel ce îl foloseşte cunoaşterea trece, frecvent, în planul secund, după funcţia argumentativă şi justificarea ideologică, pentru *noi*, cei care luăm act *astăzi* de această metaforă, prin lectură, cogniţia este primordială, căci ne ajută, prin descifrarea valenţelor care caracterizează corpul metaforizat, să pătrundem în specificul cultural şi mental al unei întregi epoci. Este, după cum am mai spus, ceea ce vom încerca să facem în paginile care urmează.

Nu putem, desigur, revendica în această privinţă o prioritate ; decît, poate, în istoriografia română. Corpul ca metaforă (şi ca o metaforă politică) a făcut, pînă acum, obiectul multor studii şi al cîtorva sinteze. Cum se poate vedea şi din referinţele de la finele acestui volum, bibliografia domeniului este atît de vastă şi de variată, încît face aproape imposibilă sistematizarea ei, indiferent de criteriile uzitate. Nu vom încerca acest lucru nici noi, mulţumindu-ne numai cu cîteva observaţii generale.

Ar fi de notat, întîi de toate, faptul că interesul ştiinţific pentru metaforele aşa zicînd politice datează aproximativ de la finele deceniului opt al secolului XX, fiind mai recent decît cel suscitat de antropologia corpului. Cum a reieşit din consideraţiile de la începutul acestei cărţi, cercetările antropologice au o lungă tradiţie în disciplinele socio-umane europene. În istoriografie, însă, preocupările pentru corp nu au început să se manifeste decît relativ tîrziu, odată cu ultimul deceniu al secolului trecut, în mare măsură ca urmare a îndemnurilor formulate de istoricii de la „Annales". Ei sînt printre primii, cum am văzut, care au atras atenţia asupra interesului potenţial al unui asemenea subiect. Fără a mai repeta ceea ce am spus deja, să reamintim doar că în mediul francez istoria corpului a fost practicată exclusiv din unghi antropologic, după modelul cercetărilor lui Claude-Lévy Strauss, a cărui operă i-a inspirat pe toţi reprezentanţii domeniului, începînd cu Jacques Le Goff şi Jean-Claude Schmitt şi sfîrşind cu Georges Vigarello şi Alain Corbin.

În schimb, metaforele cu caracter politic au avut parte de tratări destul de substanţiale, mai ales în spaţiul german. Sinteza lui Gerhard Dohrn-van Rossum[162], urmată, la scurt timp, de aceea a lui Tilman Struve[163] şi, cîţiva ani mai tîrziu, de ancheta neobişnuit de extinsă (de aproape 1000 de pagini !) a lui Dietmar Peil[164] sînt ilustrative, atestînd un larg interes pentru acest gen de cercetare. Acestora le mai pot fi asociate şi alte texte, precum cel al lui Alexander Demandt[165], care are, însă, un profil mai teoretic.

Preferinţa istoricilor germani pentru un asemenea subiect nu este întîmplătoare. Ea se datorează, neîndoielnic, tradiţionalei preocupări a istoriografiei de la est de Rin pentru istoria instituţională (numele lui Otto Gierke meritînd, aici, o menţiune specială), preocupare extinsă, la finele anilor '70 şi la începutul anilor '80 ai secolului trecut, spre aspecte mai complexe şi subtile, precum conceptualizarea instituţiilor şi limbajul în care au fost gîndite acestea, din perspectivă istorică. Începută chiar în perioada în care au apărut sintezele mai sus menţionate, monumentala sinteză de istorie a conceptelor, coordonată de Otto Brunner, Werner Conze şi Reinhardt Koselleck[166] atestă în mod exemplar această orientare, rămînînd, pînă astăzi, de neegalat. Actualmente, explorările istoricilor germani au împrumutat alte direcţii. Explicaţiile acestui abandon sînt multiple şi nu interesează aici, dar schimbarea generaţiilor a jucat şi ea, în această privinţă, un rol important.

În alte spaţii culturale, inclusiv cel românesc, examinarea termenilor prin care au fost reprezentate, de-a lungul timpului, organizarea societăţii şi relaţiile de putere din cadrul ei nu a stîrnit vreun interes notabil. Este unul dintre motivele pentru care însemnătatea istoriografică a cercetărilor germane, mai sus amintite, nu a fost atenuată de trecerea timpului. Ele constituie şi astăzi modele demne de urmat. O menţiune aparte merită

magistrala carte pe care Ernst Hartwig Kantorowicz a consacrat-o celor „două corpuri ale regelui"[167]. Deşi nu metafora „corpului politic", în literalitatea sa, constituie obiectul ei de studiu, ci reprezentarea prin care juriştii din epoca elisabetană au teoretizat ideea de Stat („corpul dublu" al monarhului fiind doar o ipostază, dintre alte cîteva, a „corpului politic" medieval), cercetarea eminentului medievist german este de neocolit, oricare ar fi latura din care este examinată istoria metaforei corporale. La 60 de ani de la apariţie, volumul lui Kantorowicz rămîne, pentru fiecare istoric, un reper intelectual important şi o puternică sursă de inspiraţie.

Sub imboldul tuturor acestor precedente, prezenta carte încearcă să meargă mai departe nu numai prin atenţia sporită acordată – cum am spus – contextului cultural-istoric în care au fost enunţate analogiile corporale sau prin metodele de analiză textuală împrumutate din teoria limbajului. Ea extinde această anchetă spre zone geografice şi culturale (Bizanţ, lumea românească) ocolite, pînă acum, de cercetătorii domeniului. Aceasta este modesta contribuţie a rîndurilor de mai jos, pe marginea unui subiect care, în ciuda caracterului său anodin, nu este deloc lipsit de însemnătate pentru înţelegerea mai complexă şi nuanţată a trecutului; al nostru, al românilor, al regiunii în care ne aflăm (Răsăritul ortodox) şi al lumii occidentale, în ansamblu.

Note

1. Roger Chartier, *Le monde comme représentation*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", vol. 44, n. 6, 1989, pp. 1505-1520.
2. *Cf. inter alia* David Le Breton, *Antropologia corpului şi modernitatea*. Traducere de Doina Lică, Timişoara, Ed. Amarcord, 2002, p. 5 şi *passim*.
3. Unde această dimensiunea identitară este ilustrată, între altele, de investirea trupului cu capacitatea de a fi unul dintre reperele principale al „recunoaşterii" (adică al interpretării) din punct de vedere cultural şi mitologic al spaţiului fizic (*cf.* Ljup S. Risteki, *Cultural Topography of the Human Body*, „Symposia. Caiete de etnologie şi antropologie/Journal for Studies in Ethnology and Anthropology", Craiova, Ed. Aius, 2003, p. 377). Dimensiunea identitară a corpului este reflectată şi de felul în care erau şi sînt percepute mutilările: ca o pierdere a controlului asupra sinelui şi o degradare a persoanei.
4. Pentru bibliografia şi tematica studiilor despre corp, la nivelul la care se găseau acestea în 1990 şi 1991, *v.* Arthur W. Frank, *Bringing Bodies Back in: A Decade Review*, „Theory, Culture & Society". Explorations in Critical Social Science, vol. 7, 1990, pp. 131-162, respectiv Ioan Petru Culianu, *Un corpus pentru corp*, „Viaţa Românească", 12, decembrie 1992, pp. 83-103 (traducere de Catrinel Pleşu), republicat în idem, *Jocurile minţii. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*. Ediţie îngrijită de Mona Antohi şi Sorin Antohi. Studiu introductiv de Sorin Antohi. Traduceri de Mona Antohi, Sorin Antohi, Claudia Dumitriu, Dan Petrescu, Catrinel Pleşu, Corina Popescu, Anca Vaidesegan, Iaşi, Ed. Polirom, 2002, pp. 293-331. Un repertoriu mai recent (pînă în anii 2000-2003) al studiilor de acelaşi gen, la Ute Planert, *Der dreifache Körper des Volkes: Sexualität, Biopolitik und die Wissenschaften vom Leben*, „Geschichte und Gesellschaft". Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft. 26. Jahrgang/Heft 4, Oktober-Dezember 2000, p. 593, n. 2, *passim* şi Sarah Coakley (editor), *Religia şi trupul*. Traducere de Dan Şerban Sava, Bucureşti, Ed. Univers, 2003, partea I (care cuprinde textele subscrise de Bryan S. Turner, Talal Asad şi Mary Midgley, referitoare, în ordine, la perspectiva sociologică, antropologică şi filosofică asupra trupului, cu ample referinţe bibliografice). O amplă bibliografie a studiilor despre corp – însoţită de un repertoriu al centrelor şi colectivelor de cercetare a căror tematică se interesează de acelaşi domeniu – a fost întocmită de Bernard Andrieu, *À la recherche du*

corps. Épistémologie de la recherche française en SHS, Paris, Presses Univesitaires de Nancy, 2005. După această dată şi, mai cu seamă, după 2010, tematica referitoare la corp a devenit, treptat, mai puţin consistentă.

5. *Cf. Introduction : la sociologie et le corps. Généalogie d'un champ d'analyse* în *Le corps sans dessus dessous. Regards des sciences sociales sur le corps. Sous la diréction de Laure Ciosi-Houcke et Magali Pierre*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 23-24, 37. Aceeaşi particularitate este considerată de David Le Breton „ambiguitate" (*cf. La sociologie du corps*, coll. „Que sais-je ?", 5e édition mise à jour, Paris, P.U.F., 2004, pp. 26 *sqq.*).
6. Cum ar fi, pentru a nu le enumera decît pe unele, descoperirea virusului HIV, conjugată cu reflecţia asiduă asupra implicaţiilor sociale ale maladiei SIDA, noua atitudine faţă de minorităţile sexuale, progresul înregistrat de cercetările genetice, clonarea etc.
7. Este şi motivul pentru care unii autori au vorbit de o „dispersare" a reprezentărilor actuale ale corpului în ştiinţele socio-umane, care face imposibilă instituirea unei semnificaţii ultime a experienţei corporale a fiinţei umane (*cf.* Bernard Andrieu, *Le corps dispersé. Une histoire du corps au XXe siècle*, Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 9-10). Pentru multiplicitatea discursurilor despre corp, *v.* şi *Le Corps rassemblé. Pour une perspective interdisciplinaire et culturelle de la corporéité*. Sous la direction de Catherine Garnier, Ottawa, Éditions Agence d'Arc, 1991.
8. *Cf.* Muriel Guigou, *Corp set société. Mise en perspective d'une sociologie du corps* în Claude Fintz (coord.), *Les imaginaires du corps. Pour une approche interdisciplinaire du corps. Tome 2 : Arts, sociologie, anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 177.
9. Pentru aceste tendinţe, *v.* Christine Détrez, *La construction sociale du corps*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, pp. 13-25, dar, mai ales, Maren Lorenz, *Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte*, Tübingen, Edition Diskord, 2000, pp. 15-31 şi *passim* – una dintre cele mai complete sinteze, din perspectivă istoristă, a reflecţiilor şi cercetărilor consacrate corpului. *V.*, de asemenea, Philipp Sarasin, *Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung"*, „Historische Anthropologie. Kultur. Gesellschaft. Alltag", Jahrgang 7, Heft 3, 1999, pp. 437-451 şi Bryan S. Turner, *Regulating Bodies. Essays in medical sociology*, London, New York, Routledge, 1992, pp. 49 *sqq.*
10. Fondată de medicul şi anatomistul german Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) (*cf.* Anthony Synnott, David Howes, *From Measurement to Meaning. Anthropologies of the Body*, „Anthropos", 87, 1992/1-3, pp. 149-150).
11. Cu varianta ei cea mai cunoscută – craniometria –, ai cărei reprezentanţi au fost, în S.U.A. Samuel Taylor Morton, în Franţa Paul Broca, fondatorul Societăţii de Antropologie din Paris (1859), iar în Marea Britanie Edward Taylor, întemeietorul antropologiei engleze (*ibidem*, pp. 150-151).
12. *Cf.* Ute Planert, *op. cit.*, *loc. cit.*, 551.
13. Fondată de medicul elveţian Johann Kaspar Lavater în ultimul sfert al secolului al XVIII-lea (*cf. Von der Physiognomik*, 1772, şi *Physiognomische Fragmente. Zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, Leipzig, 1775-1778), fiziognomia (fiziognomonia) reactualiza o metodă de observaţie a persoanelor, pe temeiul trăsăturilor faciale, din care erau deduse anumite trăsături morale. Din acest unghi, fiziognomia reprezintă un avatar tardiv al unei foarte vechi practici (antică şi medievală), dar şi al bine-cunoscutei dogme creştine a corespondenţei dintre trup şi suflet. Preluată, probabil, dintr-un *corpus* antropologic mult mai vechi, mesopotamian şi greco-roman, această dogmă religioasă a influenţat, în perioada Renaşterii tîrzii (secolul al XVI-lea), apariţia noţiunii de civilitate ca „limbaj" al corpului, generînd, totodată, principiul de bază al „ştiinţei" metoposcopice (corespondenta facială a chiromanţiei). În cel de-al XVII-lea veac, în pofida progreselor perspectivei ştiinţifice asupra lumii naturale, ilustrată de însemnătatea crescîndă a medicinei, geometriei şi calculului, „lectura" semnelor feţei şi ale corpului nu şi-a pierdut semnificaţia morală, ci, oricît ar părea de paradoxal în raport cu scientismul vremii, şi-a schimbat doar codul : din analogică, ea a devenit cauzală. Nu analogiile sau mărcile corpului ori ale feţei – ca semne ale multiplelor înrîuriri ale naturii înconjurătoare – au început să fie, acum, căutate, ci „urmele" prin care se traduceau schimbările fiziologice. Pentru originile şi evoluţia

fiziognomiei, *v.*, pe larg, Jean-Jacques Courtine, *Le miroir de l'âme* în vol. *Histoire du corps*. Sous la direction de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello. 1. *De la Renaissance aux Lumières*. Volume dirigé par Georges Vigarello, Paris, Éditions du Seuil, 2005, pp. 303-309 şi 520, n. 2, cu o amplă bibliografie (*v.* şi ediţia în limba română a acestui volum: *Istoria corpului*. I. *De la Renaştere la Secolul Luminilor*. Traducere din limba franceză de Simona Manolache, Gina Puică, Muguraş Constantinescu, Giuliano Sfichi, Bucureşti, Grupul Editorial Art, 2008. Noi am folosit, însă, ediţia franceză). Pentru acelaşi aspect, al fiziognomiei, *v.* George L. Mosse, *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*. Traduit de l'anglais par Michèle Hechter, Paris, Éditions Abbeville, 1997, pp. 11-13 *sqq.*, Johann Chapoutot, *De la pierre à la chair: la fabrication du corps aryen* în *Anthropologie historique du corps. Seize regards*. Sous la direction de Frédéric Duhart, avec la collaboration de Abdelhakim Charif et Yannick Le Pape, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 19, David Le Breton, *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Éditions Métailié, 2003, pp. 62-63,72 şi, între multe alte titluri, Christa M. Heilman, *Das Konzept „Körper" in der Gesprächforschung*, în Elisabeth Rohr (Hg.), *Körper und Identität. Gesellschaft auf der Leib geschrieben*, Ulrike Helmer Verlag, 2004, p. 240. Fiziognomia continuă să fie o componentă a cunoaşterii „comune" sau a observaţiilor de primă instanţă ale alterităţii, insinuîndu-se, astăzi, în chip neaşteptat, printre reperele teoretice ale multor curente ale psihologiei contemporane, cum ar fi interacţionismul (pentru mai multe detalii, *v. infra*).

14. Precum rasa, sexul, culoarea pielii ş.a.m.d.
15. Pe larg, despre instituirea ştiinţifică a acestor teorii la finele secolului al XIX-lea şi la începutul secolului XX, la Ute Planert, *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim*.
16. Nu toţi reprezentanţii acestei perspective analitice au fost şi partizani ai determinismului biologic. Dimpotrivă, mulţi dintre ei, ca, bunăoară, Franz Boas (celebru craniometrist şi antropometrist american) şi Johann Blumenbach însuşi, au apărat constant principiul egalităţii fiinţelor umane, refuzînd să deducă din cercetările lor concluzii ideologice de acest tip (Anthony Synnott, David Howes, *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim*).
17. *Cf.* Chris Shilling, *The Body and Social Theory...*, pp. 41-42 *sqq.*, 59. *V.*, de asemenea, Sylvène Kitabgi şi Isabelle Hanifi, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 26-28 şi Ute Planert, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 551-552.
18. Christine Détrez, *op. cit.*, p. 18.
19. *Cf.* Maren Lorenz, *op. cit.*, pp. 22, 24 *sqq*. După o bine-cunoscută terminologie medievală, autorul defineşte prima dintre cele două orientări drept „realistă", iar pe a doua „nominalistă". Dacă, potrivit celei dintîi, relaţiile inter-umane şi normele care le reglementează au o întemeiere obiectivă şi trans-istorică, potrivit celei de-a doua am avea de-a face doar cu simple noţiuni, al căror conţinut variază în funcţie de spaţiul şi de epoca în care apar inserate (p. 31).
20. Pentru acest punct de vedere, *v. inter alia* şi Bryan S. Turner, *Trupul în societatea occidentală: teoria socială şi perspectivele ei* în Sarah Coakley (editor), *op. cit.*, pp. 29-30 *passim*; de asemenea, Margaret Lock, *Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge*, „Annual Review of Anthropology", vol. 22, 1993, pp. 133-155, pentru o amplă trecere în revistă a cercetărilor desfăşurate din această perspectivă teoretică; adăugăm şi numărul tematic, intitulat „Le corps à l'épreuve", al revistei „Société et représentations", n. 2, 1996, cu o amplă bibliografie despre corp ca un construct cultural la pp. 237-251.
21. Despre caracterul preponderent cultural al tuturor abordărilor actuale ale corpului, *v.* Bernard Andrieu, *Être l'auteur de son corps. Les nouveaux modèles philosophiques de la subjectivité corporelle în Anthropologie historique du corps. Seize regards...*, pp. 21-39 şi David Le Breton, *La sociologie du corps...*, pp. 46 *sqq*. De asemenea, Bryan S. Turner, *Regulating Bodies...*, care îmbrăţişează un punct de vedere situat la jumătatea drumului dintre perspectiva biologică şi aceea culturală asupra corpului, considerînd că orice operaţiune de semnificare a trupului nu trebuie să ignore temeiurile organice ale fiinţei, altfel spus, specificul ei de a fi o „subiectivitate încorporată" (pp. 16-17 *sqq.*).
22. *V.* Anthony Synnott şi David Howes, *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim*.

23. *Cf.* mai ales *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970 şi *Natural Symbols : Explorations in Cosmology*, London, Barrie & Rockliff : The Cresset Press, 1970.
24. Mai cu seamă în *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 (*v.* şi ediţia în limba română : *A supraveghea şi a pedepsi. Naşterea închisorii*. Traducere de Bogdan Ghiu. Studiu introductiv de Sorin Antohi, Bucureşti, Humanitas, 1997) şi *Histoire de la sexualité*, t. 1 : *La volonté de savoir* ; t. 2 : *L'usage des plaisirs* ; t. 3 : *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1976-1984). *V.* şi ediţia în limba română a sintezei, reeditată complet, în anul 2005, la Ed. Univers, după o primă ediţie, incompletă, publicată în 1995, la Ed. de Vest din Timişoara. Toate cărţile menţionate sînt printre cele mai elocvente dezvoltări ale bine-cunoscutei teorii foucauldiene despre strînsa legătură dintre putere şi corp ; o ipoteză care, potrivit autorului *Cuvintelor şi lucrurilor*, constituie o grilă de lectură a întregii istorii.
25. Presupoziţia psiho-sociologiei goffmaniene este că socializarea fiinţei umane depinde, în cea mai mare măsură, de atitudinile şi expresiile corpului (*cf.* mai ales *The presentation of self in everyday life*, Garden City, New York, Doubleday, 1959 (*v.* şi ediţia în limba română : *Viaţa cotidiană ca spectacol*. Traducere de Simona Drăgan şi Laura Albulescu. Prefaţă de Lazăr Vlăsceanu, Bucureşti, Ed. Comunicare.ro, 2003) ; *Stigma : notes on the management of spoiled identity*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1963 ; *Interaction ritual : essays on face-to-face behaviour*, Harmondsworth, Penguin Books, 1972 şi *Frame analysis : an essay on the organization of experience*, New York, Evanston, Harper & Row, 1974.
26. Precum, *inter alia*, *La Distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979 şi *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, care ilustrează cel mai bine teoria bourdassiană despre corp ca simbol al distincţiilor sociale ; altfel spus, al poziţiilor de *status*.
27. *V.*, de exemplu, *Corpul şi sexul, de la greci la Freud*. Traducere de Narcis Zărnescu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1998.
28. *Cf. Fragmentation and redemption : essays in gender and the human body in medieval religion*, New York, Zone Books, 1991 ; *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia University Press, 1995.
29. *V.*, de exemplu, *Recent developments in the theory of the body* în M. Featherstone, M. Hepworth and B. Turner (editors), *The Body : Social Processes and Cultural Theory*, London, Sage, 1993.
30. Distincţia dintre abordările biologice şi cele culturale ale corpului pare să se atenueze simţitor astăzi. Cele două perspective se întîlnesc în cadrul unor noi discipline, de graniţă (precum neuroştiinţele cognitive), tipice pentru o nouă „specie" de antropologie, aceea bioculturală, care îngemănează demersuri considerate, pînă nu demult, antinomice (*cf.* Bernard Andrieu, *À la recherche du corps*, p. 153 *passim*).
31. *Cf.* Lucien Febvre, *Comment réconstituer la vie affective d'autrefois ? La sensibilité et l'histoire* în idem, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1965[2], pp. 221-239.
32. Marc Bloch, *Societatea feudală*. Traducere de Cristina Macarovici. Studiu introductiv de Maria Crăciun, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996, vol. I, cap. „Moduri de a simţi şi gîndi".
33. În bine-cunoscuta sinteză *Faire de l'histoire*, unde corpul a apărut pentru prima dată individualizat, ca obiect de sine stătător al cercetării (*cf. Faire de l'histoire*. Sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1974 ; *v.* art. *Le corps*, semnat de Jacques Revel şi Jean-Pierre Peter în vol. III al sintezei *Nouveaux objets*). El este însă absent din sinteza următoare, *La Nouvelle Histoire*. Sous la direction de Jacques Le Goff, André Burguière et Jacques Revel, Paris, Retz, 1978.
34. Remarcabile din acest punct de vedere sînt studiile lui Alain Corbin, dintre care citäm : *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII[e]-XIX[e] siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1988 şi – mai ales – *Histoire et anthropologie sensorielle* în idem, *Le temps, le désir et l'horreur. Essais sur le XIX[e] siècle*, Paris, Flammarion, 1991, coll. „Champs".
35. Examinate sistematic de Georges Vigarello : *Le propre et le sale*, Paris, Éditions du Seuil, 1985 ; idem, *Le sain et le malsain*, Paris, Éditions du Seuil, 1993 ; idem, *Histoire de la beauté*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

36. O trecere în revistă sintetică a locului pe care îl ocupă corpul în cercetările contemporane de antropologie istorică, la Rafael Mandressi, *Le corps et l'histoire, de l'oubli aux représentations*. Sous la direction de Dominique Memmi, Dominique Guillo, Olivier Martin, *La tentation du corps. Corporéité et sciences sociales*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2009, pp. 143-171.
37. *Histoire du corps*. Sous la direction de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, vol. 1, *De la Renaissance aux Lumières*; vol. 2, *De la Révolution à la Grande Guerre*; vol. 3, *Les mutations du regard. Le XX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2005 (trilogie editată şi în limba română: *Istoria corpului*. I. *„De la Renaştere la Secolul Luminilor*; II. *De la Revoluţia Franceză la Primul Război Mondial*; III. *Mutaţiile privirii. Secolul XX*. Traducere din limba franceză de Simona Manolache, Gina Puică, Muguraş Constantinescu, Camelia Biholaru, Cristina Drahta, Mihaela Arnat, Giuliano Sfichi, Bucureşti, Grupul Editorial Art, 2008-2009). Un rezumat tematic al cercetărilor de istoria Evului Mediu privitoare la corp şi la simbolistica sa complexă poate fi consultat în Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'histoire médiévale*, „Cahiers de civilisation médiévale", 39, 1996, p. 18.
38. Alain Corbin, *L'harmonie des plaisirs. Les manières de jouir du siècle des Lumières à l'avènement de la sexologie*, Paris, Perrin, 2008.
39. Pentru o rapidă trecere în revistă a concepţiilor fiecăruia dintre autorii citaţi, *v.* Chris Shilling, *op. cit.*, pp. 70-71, 74 şi, mai ales, studiul de mai multe ori citat, subscris de Sylvène Kitabgi şi Isabelle Hanifi (*v. supra*).
40. Robert Hertz, *La préeminence de la main droite* în idem, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, P.U.F., 1970. Prima ediţie a studiului datează din 1909.
41. În sensul bourdassian al termenului, adică de „habitus" sau „obiceiuri dobîndite".
42. Pornind de la observaţia – cum nu se poate mai comună şi banală – că mîna dreaptă exercită un adevărat monopol al pozitivităţii în foarte multe culturi, vechi şi moderne, fapt evocat de valorile care îi sînt asociate, deosebite din punct de vedere simbolic de cele proprii mîinii stîngi, Hertz constată că această predispoziţie nu are o înrădăcinare naturală sau biologică (de vreme ce nimic nu se opune utilizării mîinii stîngi în aceleaşi genuri de acţiuni ca mîna dreaptă), ci una culturală. Ceea ce face din mîna dreaptă o mînă „normală", iar din stînga una „anormală" este simbolistica diferită care le este asociată. Am avea, astfel, de-a face, în acest caz, cu o obişnuinţă de ordin cultural, nu cu un dat natural, care, tocmai din această pricină, nu poate fi modificată. Această obişnuinţă decurge, potrivit lui Hertz, din polaritatea fondatoare a sacrului şi profanului (expresie a unui dualism universal), omniprezentă în toate culturile: mîna dreaptă ar moşteni atributele pozitive ale primului, în timp ce stînga ar încorpora negativitatea celui de-al doilea. În acest mod, „dexteritatea" şi „stîngăcia" nu apar numai ca denominaţii funcţionale, ci devin şi valori morale (*cf.* Robert Hertz, *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim. V.* şi Muriel Guigou, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 180-181 şi, de asemenea, Sylvène Kitabgi şi Isabelle Hanifi, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 31-32 şi David Le Breton, *La sociologie du corps...*, pp. 18-19, 86-87; de asemenea, Robert Deliège, *Une histoire de l'anthropologie. Écoles, auteurs, théories*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, pp. 83-87). Trebuie remarcat, însă, că Robert Hertz era preocupat de semnificaţia acestei habitudini nu dintr-un interes de tip antropologic, ci pentru că văzuse în ea expresia unei polarităţi de natură religioasă.
43. Faimoasa expresie îi aparţine lui Marcel Mauss. Potrivit sociologului francez, fiecare societate are propriile habitudini în ceea ce priveşte atitudinile corpului. De aceea, la originea tuturor gesturilor sau a mişcărilor, chiar şi a celor mai fireşti (ca mersul pe jos, alergarea, dansul, odihna etc.), trebuie căutată nu o determinare fiziologică sau psihologică, ci una culturală, provenind din tradiţia comunităţii respective. Atitudinile corpului – scrie Mauss, pe care îl parafrazăm, în continuare – sînt, înainte de orice, obişnuinţe transmise din generaţie în generaţie şi funcţionînd ca „habitus"-uri variabile de la o societate la alta (şi – s-ar putea adăuga – de la o epocă la altă epocă), întocmai ca artele şi tehnicile; ceea ce explică de ce autorul a numit respectivele habitudini „tehnici". Dobîndirea acestor deprinderi, spune el, are loc, de altfel, în acelaşi mod ca artele şi tehnicile: prin exerciţiu şi obişnuinţă, cu alte cuvinte, printr-un „dresaj"

social. Studiul lui Mauss este considerat astăzi drept unul fondator pentru sociologia/antropologia corpului (*cf.* Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, „Journal de Psychologie", XXXII, n. 3-4, 15 mars-15 avril 1936, republicat în *Essais de sociologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1971; un comentariu al studiului lui Mauss, la Talal Asad, *Considerații asupra antropologiei trupului* în Sarah Coakley (editor), *op. cit.*, pp. 56-59, David Le Breton, *La sociologie du corps...*, pp. 20-21, 46-48 și la Robert Deliège, *op. cit.*, pp. 76-77; *v.*, de asemenea, Olivier Martin, Dominique Memmi, *Marcel Mauss : la redécouverte tardive des „Techniques du corps"*. Sous la direction de Dominique Memmi, Dominique Guillo, Olivier Martin, *op. cit.*, pp. 23-47).

44. După Norbert Elias, disciplinarea atitudinilor și a comportamentelor constituie expresia fundamentală a „procesului civilizării" în care s-a angajat societatea occidentală începînd cu Renașterea. Teoria sociologului german afirmă că, din secolele XV-XVI înainte, în sînul elitelor sociale vest-europene, funcțiile și expresiile naturale ale corpului uman (de la alimentație și sexualitate pînă la gesturile și reacțiile instinctive, precum ștergerea nasului și expectorațiile) au fost treptat „reprimate", în sensul că au început să fie considerate drept vulgare și nedemne de „omul civilizat". Drept urmare, ele au fost supuse unor măsuri de reglementare, de natură să le „organizeze" manifestarea în public. Acest proces de „domesticire socială" a dat naștere unei „ținute" exterioare considerate socialmente admisibilă, situată la antipodul celei – să o numim directă sau instinctuală – care o precedase; „spontaneitatea" a fost refulată, acum, și controlată prin intermediul noilor afecte ale reținerii, jenei și pudorii. Acesta este, în linii generale, procesul la capătul căruia eticheta mesei, anumite componente ale lenjeriei intime (precum batista) și convenția de a ascunde vederii celorlalți reacțiile necontrolate ale corpului au devenit indiciile „bunelor maniere", difuzîndu-se, treptat, în întreaga societate. Prin interiorizare mentală, ele au sfîrșit prin a se transforma, la nivelul corpului, în atitudini „instinctive" de substituție (*cf.* Norbert Elias, *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice și psihogenetice*, vol. I, *Transformări ale conduitei în straturile laice superioare ale lumii occidentale*; vol. II, *Transformări ale societății. Schița unei teorii a civilizării*. Traducere de Monica-Maria Aldea, Iași, Ed. Polirom, 2002. Ediția germană originală a cărții lui Elias a apărut în 1939 la Basel, sub titlul *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, T. I-II; pentru comentarii și interpretări ale teoriei eliasiene a civilizării, *v.*, de curînd, Quentin Deluermoz, *Norbert Elias et le XXe siécle. Le processus de civilisation à l'épreuve*, Paris, Perrin, 2012 și Sophie Chevalier, Jean-Marie Privat, *Norbert Elias. Vers une science de l'homme*, Paris, CNRS Éditions, 2013).
45. Potrivit expresiei celor două autoare citate, Sylvène Kitabgi și Isabelle Hanifi, *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim*.
46. Pe temeiul cercetării obiceiurilor specifice populațiilor din Samoa, Noua Guinee și Insulele Amiralității, Margaret Mead (1901-1978) a fost cea dintîi care a formulat în cărțile ei (*Coming of Age in Samoa*, 1928; *Growing up in New Guinea*, 1930; *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, 1935 etc.) teoria – unanim acceptată astăzi – a naturii (preponderent) sociale a personalității celor două sexe, „produse" printr-o educație diferențiată (*cf.* Anthony Synnott, David Howes, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 155-157 și Robert Deliège, *op. cit.*, pp. 114-120).
47. Bronislaw Malinowski (1884-1942) a fost primul antropolog interesat în cărțile sale de sexualitate și de condiționările ei socio-culturale, nu exclusiv psihologice (de altfel, preocuparea lui pentru acest domeniu a fost, inițial, expresia unei reacții polemice față de teoria freudiană a complexului œdipian (Anthony Synnott, David Howes, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 157-158 și Robert Deliège, *op. cit.*, pp. 155-170).
48. Nu trebuie uitat Arnold van Gennep, primul care, la începutul secolului XX, a sugerat existența unei legături între natura „transformațională" a riturilor de trecere și „înnoirea" corelativă a corpului (*cf. Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucia Berdan, Iași, Ed. Polirom, 1996).
49. *Cf.* Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press, 2000, pp. 3-4 *sqq*.

50. Cum ar fi, într-o foarte succintă enumerare, kinestezia, antropologia medicală, antropologia fizică ş.a.m.d.
51. Ca, bunăoară, studiile de gen.
52. *Cf.* în această privinţă Rainer Guldin, *Körpermetaphern. Zum Verhältnis von Politik und Medizin*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 1999, pp. 14-15.
53. *Cf. The forest of symbols : aspects of Ndembu ritual*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.
54. Mary Douglas, *Natural symbols...*, pp. 63, 158. Integrarea socială şi concordanţa dintre identitatea personală şi grupul social, de exemplu, se traduc, frecvent, prin simboluri ale corpului uman, de natură să exprime solidaritatea ansamblului social. Invers, fenomenele de alienare socială sînt adeseori traduse în (prin) neglijarea sau desconsiderarea corpului şi prin conceperea sa ca o „structură" din care sinele trebuie să scape. În asemenea împrejurări, preocupările obişnuite care ţin de corp, precum igiena, regimul alimentar etc. cedează întîietatea interesului pentru „suflet", „minte", „conştiinţă", această dihotomie dintre spirit şi materie – care devine, acum, precumpănitoare – fiind sistematic transpusă în simboluri şi ritualuri corespunzătoare. Alienarea şi integrarea implică, aşadar, utilizări simbolice diferite ale corpului, aceastea fiind numai două dintre nenumăratele exemple ce ar putea fi date în acest sens (pentru dezvoltarea acestor aspecte, *ibidem*, pp. 70, 158, 160-161 şi Chris Shilling, *op. cit.*, pp. 72-73).
55. Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947.
56. În afară de cel deja citat (*Natural Symbols...*), cel mai important din acest unghi este *Purity and Danger...*, ed. cit. ; *v.* şi Bryan S. Turner, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 44 şi Ute Planert, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 543.
57. *Cf.* Anthony Synnott, David Howes, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 159.
58. *V.* Bernard Andrieu, *Le corps dispersé...*, pp. 33-34.
59. Pentru definiţia clasică a metaforei, *v.* Patricia Schulz, *Le caractère relatif de la métaphore*, „Langue française", vol. 134, n. 1, 2002, p. 22.
60. O foarte completă trecere în revistă a interpretărilor metaforei (din punctul de vedere al teoriei cunoaşterii) se găseşte la Marie-Dominique Gineste, Véronique Scart-Lhomme, *Comment comprenons-nous les métaphores ?*, „L'Année sociologique", 99, 1999, pp. 447-492. O analiză mai veche, dar încă utilă pentru perspectiva de ansamblu asupra evoluţiei concepţiilor despre natura metaforei poate fi găsită la J. Molino, F. Solblin, J. Tamine, *Présentation : Problèmes de la métaphore*, „Langages", vol. 12, n. 54, 1979, pp. 5-40. *Cf.* şi Călin Morar-Vulcu, *Republica îşi făureşte oamenii. Construcţia identităţilor politice în discursul oficial în România, 1945-1965*, Cluj-Napoca, Ed. Eikon, 2007, pp. 89-97, pentru cîteva referinţe importante despre interpretările actuale ale metaforei. De asemenea, *v.* Ovidiu Verdeş, *Metafora – un concept deschis*, Ed. Universităţii din Bucureşti, 2004, pp. 7-15. Pentru o altă foarte bună sinteză românească a principalelor teorii ale metaforei, *v.* Ştefan Avădanei, *La început a fost metafora*, Iaşi, Ed. Virginia, 1994 (cu o amplă bibliografie, pp. 219-270). *V.*, de asemenea, Paul Ricœur, *Metafora vie*. Traducere şi cuvînt înainte de Irina Mavrodin, Bucureşti, Ed. Univers, 1984 (ed. în limba franceză a apărut în 1975). Printre contribuţiile autohtone mai vechi la analiza aceluiaşi trop, notabilă rămîne încă aceea a lui Tudor Vianu, *Problemele metaforei şi alte studii de stilistică*, Bucureşti, Ed. de stat pentru literatură şi artă, 1957. Răsturnarea opticii tradiţionale referitoare la metaforă în sensul considerării sale nu numai ca un simplu ornament literar, ci şi ca o modalitate „esenţială de construcţie a lumii prin limbaj", după expresia Francescăi Rigotti, s-a produs la mijlocul anilor '70 ai secolului trecut. Atunci au apărut mai multe studii şi cărţi interesate de statutul şi funcţia metalingvistică ale metaforei, care, pe un plan mai general, reflectau confluenţa dintre raţional şi imaginar în cadrul unei noi paradigme a cunoaşterii (*cf.* Francesca Rigotti, *Rassegna introduttiva sulle metafore storico-politiche* în *Il potere delle imagini. La metafora politica in prospettiva storica/Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive*, a cura di/hrsg. von Walter Euchner, Francesca Rigotti, Pierangelo Schiera, Bologna, Il Mulino/Berlin, Duncker & Humblot, 1993, pp. 7-8).

61. Sau, în conformitate cu definiţia lui Aristotel din *Poetica*, ea marchează „trecerea (*epihora*) asupra unui obiect a numelui altui obiect", prin care sensul propriu al unui cuvînt capătă un sens figurat (*apud* Ovidiu Verdeş, *op. cit.*, pp. 37, 20-21. *V.* şi George Lakoff, Mark Johnson, *Les métaphores dans la vie quotidienne*. Traduit de l'américain par Michel de Fornel, en collaboration avec Jean-Jacques Learcle, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 15; pentru o definiţie foarte apropiată de aceea aristotelică, *v.* Alexander Demandt, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichniss im historisch-politischen Denken*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1978, p. 3. Aceeaşi definiţie este reprodusă în Marie-Dominique Gineste, Véronique Scart-Lhomme, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 449-450).
62. Aceasta este, de altfel, definiţia la care continuă să adere obiectivismul lingvistic (inspirat de empirismul lui John Locke), potrivit căruia metafora este reductibilă la un înţeles literal, nefiind altceva decît un procedeu artistic şi retoric, lipsit de o funcţie cognitivă (*cf.* Mark Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1987, pp. 68-69 – care nu împărtăşeşte, însă, această interpretare – şi Dietmar Peil, *Untersuchungen zur Staats-und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1983, pp. 13-14). Perspectiva opusă, cea *constitutivă*, care, în prelungirea filosofiei kantiene a cunoaşterii, este, actualmente, cea mai larg acceptată, fiind îmbrăţişată de majoritatea specialiştilor în teoria limbajului, insistă, dimpotrivă, asupra caracterului „creator" al metaforei. Aceasta este înţeleasă ca un important instrument al cunoaşterii, prin „complexificarea" semantică a realităţii la care se referă (*v. infra* şi, de asemenea, Andrew Ortony, *Metaphor, language and thought* în *Metaphor and Thought*, 2nd edition. Edited by Andrew Ortony, Cambridge Univesity Press, 1993, pp. 1-2 *sq.* şi Clive Cazeaux, *Metaphor and the Categorization of Senses*, „Metaphor and Symbol", 17 (1), 2002, pp. 3-5 *sqq.*, despre tradiţia lockeană şi post-kantiană în interpretarea metaforei).
63. Ca, bunăoară, Ivor Armstrong Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, 1969, *passim* (prima ediţie a cărţii a apărut în 1936) şi, mai ales, Max Black, care a dat interacţionismului prima sa formulare sistematică (*v. Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press,1962, studiu republicat, cu modificări şi cu un titlu schimbat – *More about metaphor* – în *Metaphor and Thought...*, pp. 19-41).
64. Precum Harald Weinrich şi Francesca Rigotti (care preia expresia de la cel dintîi).
65. Expresia îi aparţine lui I.A. Richards (*apud* Ovidiu Verdeş, *op. cit.*, p. 55; *cf.* şi Mark Johnson, *op. cit.*, p. 70).
66. *Cf.* Francesca Rigotti, *Metafore della politica*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 9-10.
67. *Cf.* Sam Glucksberg, Boaz Keysar, *How metaphors work*, în *Metaphor and Thought...*, p. 422.
68. *Tropos*, de la verbul *tropein* = „a face să se învîrtă".
69. *Cf.* Jean-Jacques Wunenburger, *Filozofia imaginilor*. Traducere de Muguraş Constantinescu. Ediţie îngrijită şi postfaţă de Sorin Alexandrescu, Iaşi, Ed. Polirom, 2004, p. 59 (inclusiv pentru etimologia – mai sus redată – a cuvîntului).
70. *Cf.* George Miller, *Images and models, similes and metaphors* în *Metaphor an Thought...*, p. 397. De asemenea, Sam Glucksberg, Boaz Keysar, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 421. Aceste atribute trebuie, neîndoielnic, considerate, în primul rînd, ca aparţinînd nemijlocit metaforei cu care este corelat termenul comparat. În acelaşi timp, însă, ele reprezintă şi expresia unui ansamblu de credinţe şi concepţii mai *vechi*, care generează metafora respectivă, rămînînd „impregnate" în semnificaţia ei ca un veritabil patrimoniu semantic, transmis „ereditar", în cadrul unei anumite paradigme culturale. Pentru a face să se înţeleagă mai bine această particularitate aparte a „cîmpului metaforic", Harald Weinrich îl compară – împrumutînd cele două categorii de bază ale lingvisticii saussuriene – cu *limba* (înţeleasă ca o „zestre" lingvistică supraindividuală, determinată din punct de vedere cultural şi istoric), în timp ce metafora este asociată, tot de el, actului lingvistic individual (*cuvîntul*) (*apud* Gianlucca Briguglia, *„Est respublica quoddam corpus": la metafora politica nel medioevo*, „Rivista di storia della filosofia", Anno LIV, nuova serie, 1999, 4, p. 554).
71. Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, T. 1, *Le langage*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 32, *apud* Jean-Jacques Wunenburger, *op. cit.*, p. 181.

72. Pentru această caracteristică a metaforei, *v.* James W. Fernandez, *The Mission of the Metaphor in Expressive Culture*, „Current Anthropology", vol. 15, n. 2, 1974, p. 123.
73. *Cf.* George Lakoff, Mark Johnson, *op. cit.*, 13, 16. Potrivit celor doi autori, limbajul nostru este metaforic pentru că procesele de gîndire au acest caracter, ceea ce variază, în funcţie de condiţiile culturale şi istorice ale fiecărei epoci, fiind doar tipologia metaforelor. Exemplul dat în acest sens de Lakoff şi Johnson este cel al conceptului metaforic „timpul înseamnă bani", care arată că gîndirea duratei în cultura occidentală a devenit, de la un moment dat înainte, dependentă de valori economice, exprimîndu-se în termeni de „cost", „cîştig", „pierdere", „economisire" etc. (*v.* în aceeaşi privinţă, idem, *Conceptual Metaphor in Everyday Language*, „The Journal of Philosophy", vol. 77, n. 8, 1980, pp. 456-458 şi Jacques Dürrenmatt, *La métaphore*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 54).
74. *V.* în acest sens Arnold Isenberg, *On Defining Metaphor*, „The Journal of Philosophy", vol. 60, n. 21, 1963, p. 609; Brenda E.F. Beck, *The Metaphor as a Mediator Between Semantic and Analogic Modes of Thought*, „Current Anthropology", vol. 19, n. 1, 1978, p. 83, Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 16-17 *sqq.* etc.
75. În sensul că atît metafora, cît şi modelul figurează un „original", natural sau artistic.
76. Nici metafora şi nici modelul nu includ toate particularităţile realităţii pe care o evocă, ci doar pe cele socotite cele mai semnificative (*v.* Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 15-17; Alexander Demandt, *op. cit.*, p. 4).
77. Trăsătură fundamentală a ambelor procedee, subiectivitatea denotă faptul că atît metafora, cît şi modelul au sens numai pentru anumiţi autori ori în cadrul unei anumite paradigme de gîndire (pentru această apropiere, *v.* Francesca Rigotti, *op. cit.*, pp. 35-37; Dietmar Peil, *op. cit.*, p. 16).
78. Am adaptat aici definiţia dată de Jean-Jacques Wunenburger imaginii, *op. cit*, pp. 9, 16 *sqq.* şi 33. Pentru metaforă ca epitomă a procedeelor de exprimare prin imagini în Antichitate, mai ales la Platon şi Aristotel, *ibidem*, p. 59 şi Alexander Demandt, *op. cit.*, pp. 9-10 *sqq.* Nu toţi autorii sînt de acord cu specificul non-verbal al metaforei. Un scurt rezumat al acestei dezbateri, cu bibliografia aferentă, la Marie-Dominique Gineste, Véronique Scart-Lhomme, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 453-454.
79. Pentru capacitatea mnemotehnică derivată din specificul „reprezentaţional" al metaforei, *v.* Allan Paivio, Mary Walsh, *Psychological processes in metaphor comprehension and memory* în *Metaphor and Thought...*, pp. 307-328.
80. Şi anume: funcţia ornamentală sau estetică, evocativă şi constitutivă (prin care înţelegem contribuţia metaforelor la constituirea semnificaţiilor de ansamblu ale discursului care le colportează; *v.* pe larg despre aceste funcţii Francesca Rigotti, *Die Macht und ihre Metaphern. Über die sprachlichen Bilder der Politik*, Frankfurt, New York, Campus Verlag, 1994, pp. 19-22, 189-190; autoarea se referă la metaforele politice). O opinie contrară – şi discutabilă –, care neagă funcţia cognitivă a metaforei (cu minima concesie a recunoaşterii rolului său de facilitare a comprehensiunii prin simplificarea realităţilor evocate), la Dietmar Peil, *op. cit.*, p. 883.
81. Donald A. Schön, *Generative metaphor: A perspective in problem-setting in social policy* în *Metaphor and Thought...*, pp. 137-163.
82. Max Black, *More about metaphor* în idem, *loc. cit.*, pp. 35 *sqq.* şi Christ'l De Landtsheer, *Collecting Political Meaning from the Count of Metaphor* în Andreas Musolff, Jörg Zinken (editors), *Metaphor and Discourse*, Palgrave, MacMillan, 2009, p. 63.
83. Caracterizînd această particularitate a cunoaşterii metaforice, Earl R. MacCormac vorbeşte, citîndu-l pe Philip Wheelwright, de calitatea „epiforică" (sau intuitivă) şi de funcţia „diaforică" (sau sugestivă) a metaforei, efectul „intuiţionist" al metaforizării fiind rezultanta, pe de o parte, a stuporii induse de neobişnuita asociere realizată prin metaforă şi, pe de altă parte, a senzaţiei de adecvare dintre ceea ce evocă metafora şi propria noastră experienţă empirică (ca, de exemplu, în expresia „timpul zboară"). Citită literal, orice metaforă este absurdă. Ea devine însă semnificativă prin asocierile intuitive pe care le sugerează (*cf.* Earl R. MacCormac, *Metaphor Revisited*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism", vol. 30, n. 2, 1971, p. 244).

84. Jean-Jacques Wunenburger, *op. cit.*, pp. 250-255.
85. *Cf.* Michael Walzer, *On the Role of Symbolism in Political Thought*, „Political Science Quarterly", vol. 82, n. 2, 1967, pp. 194-195 şi Phillip Stambovsky, *Metaphor and Historical Understanding*, „History and Theory", vol. 27, n. 2, 1988, p. 128.
86. Acesta este punctul de vedere, între alţii, al lui Sam Glucksberg şi Boaz Keysar (*op. cit.*, *loc. cit.*, p. 420), Hans Blumenberg (*Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main, 1998, *apud* Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 18-19) şi Francesca Rigotti (*Metafore della politica...*, pp. 18, 20-21), pentru care metafora dezvăluie indicibilul oricărei terminologii. Patricia Schulz identifică în această lipsă de precizie o modalitate „metalingvistică" de utilizare a metaforei, a doua, după aceea „clasică", potrivit căreia metafora ar fi doar un ornament al vorbirii (*v. supra* şi *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 23).
87. *V.* pe larg, în această privinţă, *inter alia*, Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, pp. 171-248 *sqq.*, care nu se referă, însă, la metaforă, ci la imaginar (respectiv, la simbol), ca o dimensiune constitutivă a realului social.
88. *Cf.* Judith Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1971, p. 26. Autoarea vorbeşte de „funcţia de facilitare" a oricărei metafore.
89. Pentru această apropiere, *v.* Léon Wurmser, *Metaphor as Conflict, Conflict as Metaphor*, „Psychoanalitic Inquiry. A Topical Journal for Mental Health Professionals", vol. 31, 2, 2011, p. 112 (http : //www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/07351690.2010.515528 ; consultat : 9 martie 2012).
90. *Cf.* Francesca Rigotti, *Metafore della politica...*, pp. 20-21.
91. Pentru această prefacere, prin care metafora devine, încet, încet, un *concept*, *v.* A. Koschorke, S. Lüdemann, T. Frank, E. Matala de Mazza, *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2007, pp. 55-64. *V.*, de asemenea, William Grey, *Metaphor and Meaning*, „Minerva – An Internet Journal of Philosophy", vol. 4, November 2000 (http : //www.minerva.mic.ul.ie//vol4/index.html ; consultat : 9 martie 2012).
92. *Apud* Francesca Rigotti, *Metafore della politica...*, pp. 25-28. Pornind de la premisa caracterului subiectiv al realităţii, care nu ar fi decît o construcţie a limbii, interpretarea constitutivă a metaforei – care, pe lîngă numele deja citate îi mai numără printre adepţii ei pe Philip Wheelwright, Colin Turbayne şi James M. Edie – susţine imposibilitatea înţelegerii realităţii politice altcumva decît prin intermediul metaforelor din cauză că, dintre toate domeniile realităţii, cel al politicului nu se supune în mod direct observaţiei empirice. Constitutivismul se opune teoriei „verificaţioniste", care, atribuind realităţii (îndeosebi politice) un caracter obiectiv, consideră că metafora este licită numai dacă inducţia ei analogică poate fi verificată prin stabilirea empirică a anumitor corespondenţe cu realitatea studiată. Situată – aşa zicînd – la jumătatea distanţei dintre ele, perspectiva „manifestaţionistă" asupra raportului dintre politic şi limbajul metaforic, apărată de Eugene F. Miller, atribuie metaforei un rol de explicitare : ea nu ar face altceva decît să aducă la suprafaţă anumite similitudini latente între realitatea politică şi aceea naturală, dar fără a ştirbi specificul obiectiv al amîndorura (pentru întreaga discuţie, *v.* Eugene F. Miller, *Metaphor and Political Knowledge*, „The American Political Science Review", vol. 73, n. 1, 1979, pp. 155-170, citat de F. Rigotti la p. 25).
93. Judith Schlanger, *op. cit.*, p. 31. În acelaşi sens, al unei utilizări permanente şi universale, autoarea vorbeşte despre „banalitatea" analogiei dintre corpul uman şi cel politic (p. 192). Pentru aceaşi constatare, *v.* Georges Balandier, *Le corps à „corps politique"* în idem, *Le détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985, p. 21.
94. Brenda E.F. Beck, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 84.
95. James W. Fernandez, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 121 *sqq.*
96. George Lakoff, Mark Johnson, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, pp. 35-43.
97. Antoine de Baecque, *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Paris, Calman-Lévy, 1993, pp. 16-17.
98. Pentru mai multe exemple asemănătoare, *v.* Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 12-13. Aceste metafore, cu putere evocativă „tocită" de o prea intensă utilizare, sînt caracterizate de Earl R. MacCormac drept „metafore moarte" (*dead metaphors*) (*op. cit.*, *loc. cit.*, p. 239).

99. Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. Traducere de Marcel Aderca. Postfaţă de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Ed. Univers Enciclopedic, 1998, *passim* şi Muriel Guigou, *Corps et société. Mise en perspective d'une sociologie du corps* în Claude Fintz (coord.), *op. cit.*, Tome 2, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 182. De asemenea, Francesca Rigotti, *Metafore della politica...*, pp. 31-35 şi James W. Fernandez, *op. cit., loc. cit.*, pp. 124 *sq.*, 126, care consideră şi el corpul ca o „metaforă structurală" sau „analogică", de natură să introducă o „asociaţie paradigmatică". Constatarea este confirmată şi de alţi autori, ca, bunăoară, Michel Porret ; el notează rolul-cheie al corpului în vocabularul nostru uzual sau de specialitate, fie că vorbim de „corpurile cereşti", de „corpul unei clădiri", de „corpurile solide", fluide sau lichide din fizică sau de „corpul delict" şi „corpurile de legi", specifice limbajului juridic (*Le corps violenté. Du geste à la parole*. Études réunies et présentées par Michel Porret, Genève, Droz, 1998, pp. 8-10).
100. *Op. cit.*, pp. 125 *sqq*.
101. Expresiile uzuale ale relaţiilor interpersonale sau care caracterizează anumite afecte, precum : „a înghiţi/a nu înghiţi pe cineva", „a lua o piatră de pe inimă", „a-şi ţine gura", „a se hrăni cu idei", „a-şi băga nasul", „a sfîşia sufletul" ş.a.m.d. sînt, din acest punct de vedere, deosebit de elocvente. Pe larg, despre acest aspect în Raymond W. Gibbs Jr., Nicole L. Wilson, *Bodily Action and Metaphorical Meaning*, „Style", vol. 36, n. 3, 2002, pp. 524-540.
102. Mai puţin sensibile la această prezumată corespondenţă, interpretările pur lingvistice ale metaforelor corporale tind, mai curînd, să le considere drept *catahreze* (= „abuzuri"), punîndu-le pe seama unor lacune de vocabular. Din acest unghi, identitatea terminologică stabilită între unele forme naturale şi părţile corpului omenesc (precum cele citate mai sus) constituie expresia unei uzanţe impuse, determinată de absenţa din limba vorbită a unui număr suficient de termeni pentru a denumi *toate* aspectele realităţii. Această carenţă face ca vechile denumiri să fie extinse, în mod forţat, la obiecte şi fenomene noi (*cf.* Ovidiu Verdeş, *op. cit.*, pp. 66 *sqq*.). Interpretarea „catehretică" a metaforelor corporale se prelungeşte într-o teorie mai amplă, potrivit căreia *toate* metaforele, nu numai cele din categoria amintită, ar fi expresia unor lacune conceptuale (*v. supra*, n. 26).
103. *V.* Michelle V. Lee, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, Cambridge University Press, 2006, pp. 45-49 şi *passim*.
104. Dale B. Martin, *The Corinthian Body*, Yale University Press, 1995, p. 14.
105. *Ibidem*, p. 9.
106. Michelle V. Lee, *op. cit.*, p. 47.
107. De exemplu, W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, 1962, p. X şi *passim*.
108. *V.* în acest sens, *inter alia*, G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Bristol Classical Press, 1966, pp. 193, 295-296.
109. Pentru existenţa acestui model în medicina hippocratică, *v.* Walter Spoerri, *L'anthropogonie du Περι σαρκων (et Diodore, I 7, 3 s)* în *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique*. Actes du IVe Colloque International Hippocratique, Lausanne, 21-26 Septembre 1981. Édition préparée par François Laserre et Philippe Mudry, Genève, Librairie Droz, 1983, p. 64 şi *passim*. De asemenea, G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, pp. 252-253, 355.
110. *Cf.* Otta Wenskus, *Vergleich und Beweis im „Hippokratischen Corpus"* în *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique...*, pp. 393-405, dar şi Ion Banu, *Les hippocratiques de l'âge classique et l'anthropophilosophie* în idem, p. 79 şi *passim*.
111. *Cf.* Jacques Jouanna, *La naissance de l'art médical occidental* în Mirko D. Grmek (sous la direction de), avec la collaboration de Bernardino Fantini, *Histoire de la pensée médicale en Occident*, tome 1. *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, pp. 41-44, 49 *sqq*.
112. Joanne H. Phillips, *The Hippocratic Physician and* Αστρονομή în *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique...*, pp. 427-429 şi *passim*.
113. Considerată o „artă ... printre cele ce au în vedere binele" (500 b), medicina este menţionată ocazional în *Gorgias*, în cadrul analogiilor la care recurge Socrates în dialogul cu interlocutorii

săi, ca fiind, pentru sănătatea oamenilor, asemenea justiției („medicină contra răutății" ; 478 d, dar și 464 b) în viața politică (*cf. Gorgias*. Traducere, note introductive și note de Alexandru Cizek în Platon, *Opere*, vol. I, ediția a II-a. Ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica. Studiu introductiv de Ion Banu, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1975, pp. 275-483).

114. Louis Bourgey, *Hippocrate et Aristote : l'origine chez le philosophe, de la doctrine concernant la nature* în *Hippocratica*. Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978). Édition préparée par Mirko D. Grmek, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Sceintifique, 1980, pp. 59-64. După opinia lui Jaap Mansfeld, filosofia a oferit medicinei, încă din perioada presocratică, un „instrument cognitiv" pentru înțelegerea modului de funcționare a corpului uman și a cauzelor afecțiunilor acestuia, numai pe un temei empiric (observația), fără vreo intervenție divină (*cf. Theoretical and Empirical Attitudes in Early Greek Scientific Medecine* în idem, pp. 371-392).
115. Jacques Jouanna, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 60-64.
116. Giuseppe Cambiano, *Pathologie et analogie politique* în *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique...*, pp. 441-444. *V.* și Marie Gaille-Nikodimov, *À la recherche d'une définition des institutions de la liberté. La médecine, langage du politique chez Machiavel*, „Astérion". Revue de philosophie, histoire des idées, pensée politique, n. 1, 2003, p. 72 (http : //asterion. revues.org/14 ; consultat : 31.07.2014).
117. Mai exact, „egalitatea în fața legii" și, prin extensie, „distribuția egală a puterii politice" (pentru originea și semnificațiile acestui termen, *v.* Gregory Vlastos, *Isonomia*, „The American Journal of Philology", vol. LXXIV, n. 4, 1953, pp. 337-366 și idem, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, „Classical Philology", vol. 42, n. 3, July 1947, pp. 156-178, un studiu ce reprezintă o formă mai dezvoltată și cuprinzătoare a textului precedent).
118. Deosebit de elocventă ni se pare în această privință descrierea dinamicii celor patru elemente, prezentă în *Cosmografia* lui Bernardus Silvestris, un autor (neo)platonician de la mijlocul secolului al XII-lea, puternic influențat de școala din Chartres. Referindu-se, în cartea I („Megacosmos") a tratatului său (din 1147-1148), la geneza celor patru elemente primordiale (focul, pământul, apa și aerul), autorul pune echilibrul dintre ele pe seama unei „limitări reciproce", determinată de „păstrarea unor relații prietenești și a afinității". „Poate că focul – continuă el – mai fierbinte și mai ușor, ar fi distrus structura operei realizate, dacă apa, aerul, grație înrudirii, a acordului de susținere reciprocă, n-ar fi opus rezistență. Uscatul se opune umedului, ponderabilul imponderabilului. Pământul, arid inițial, devine, în contact cu apa, rodnic, iar datorită curenților de aer își menține starea de a nu scădea peste limita sa legitimă sub apăsarea masei substanțelor. Astfel a fost exclusă posibilitatea ca diferențele dintre diversele genuri să proclame diferența în sînul acestei opere, pentru a exista un acord în diferență" (Bernardus Silvestris, *Cosmografia*. Ediție bilingvă. Traducere de Ana Palanciuc și Florina Ion. Tabel cronologic și indici de Ana Palanciuc. Studiu introductiv de Michel Lemoine. Postfață de Jean Jolivet, Iași, Ed. Polirom, 2010, colecția „Biblioteca medievală", cartea I („Megacosmos"), cap. II, § 10, p. 63). Descrierea raportului dintre cele patru elemente trădează ceea ce am numi astăzi o vagă nuanță „politică", deoarece termeni precum „limitare" (*pacifico limitaria sibi elementa*) și „acord în diferență" (*ut differentie convenirent*) sînt, credem, proprii (desigur, nu *ad litteram*, ci principial) modului de configurare a „puterilor" în cadrul *polis*-ului antic, pe temeiul fundamental al *echilibrului*. Chiar dacă este vorba de un text dintr-o altă epocă, conservarea latentă a nuanței originare, politice a acestei noțiuni nu ni se pare improbabilă, cu atît mai mult cu cît toate sursele lui Bernardus sînt antice (Platon, Calcidius, Nemesius din Emesa ș.a.m.d.). Aceeași nuanță se întrevede și în descrierea efectelor potențiale ale dezechilibrului dintre cele patru elemente menționate, făcută de autor în paragraful imediat următor celui citat : Bernardus scrie aici că „dacă o particulă cît de mică din acest compus material [al celor patru elemente – n.n., Al.-Fl.P.] ar fi scoasă din acea operă, mecanismul lumii pe cale de a se naște ar fi putut suferi o dereglare și o deteriorare, din moment ce ar fi fost expusă *forțelor străine din exterior* [subl.n., Al.-Fl.P]" (*ibidem*, pp. 63, 65). Ultima expresie evocă foarte clar consecința „politică" a ruperii echilibrului dintre „puterile" („forțele") care compun „cetatea", ceea ce pare să întărească supoziția noastră.

119. Mario Vegetti, *Metafora politica e immagine del corpo negli scritti ippocratici* în *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique...*, p. 459.
120. Pe lîngă *isonomia*, un alt exemplu de împrumut din limbajul politic în cel medical este *dynamis*, care, în contextele originare, se referă la puterea politică sau la forţă, dar în tratatele medicale este folosit pentru a descrie afectele acţiunii diverselor substanţe (fluide) în organismul viu. La fel, termenul *aitia*, însemnînd „răspundere" sau „responsabilitate", ajunge să fie folosit în limbajul medical cu sensul de „cauză" (G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, pp. 20, 216, n. 1, 230).
121. Giuseppe Cambiano, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 451.
122. Este opinia lui Jacques Jouanna, *Politique et médecine. La problématique du changement dans le „Régime des maladies aiguës" et chez Thucydide (livre VI)* în *Hippocratica...*, pp. 299-316.
123. *Apud* Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484.* Traducere de Dan Petrescu. Prefaţă de Mircea Eliade. Postfaţă de Sorin Antohi. Traducerea textelor din limba latină: Ana Cojan şi Ion Acsan, Bucureşti, Ed. Nemira, 1994, p. 29.
124. *Op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 444-447.
125. Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, pp. 24-25.
126. Mario Vegetti, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 467, dar şi idem, *Entre savoir et la pratique : la médecine hellénistique* în Mirko D. Grmek (sous la direction de), avec la collaboration de Bernardino Fantini, *Histoire de la pensée médicale en Occident*, tome 1. *Antiquité et Moyen Âge...*, pp. 69-72, pentru toate informaţiile care urmează.
127. Mario Vegetti, *Metafora politica e immagine del corpo...*, *loc. cit.*, pp. 465-469.
128. Idem, *Entre savoir et pratique...*, *loc. cit.*, p. 70.
129. Jacques Jouanna, *La naissance de l'art médical occidental...*, *loc. cit.*, pp. 57-59.
130. G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, *passim*.
131. Frecvenţa cu care Aristotel utilizează analogia a fost notată şi de Umberto Eco, *Métaphore et connaissance au Moyen Âge* în idem, *Écrits sur la pensée au Moyen Âge. Essais*. Traduits de l'italien par Myriem Bouzaher, Maurice Javion, François Rosso et Hélène Sauvage, Paris, Bernard Grasset, 2016, p. 616.
132. Mario Vegetti, *Anatomia e classificazioni degli animali nella biologia antica* în *Hippocratica...*, pp. 464 *sqq*.
133. Sugestie la Diego Lanza, Mario Vegetti, *Introduzione* a Aristotele, *Opere biologiche* (a cura di Diego Lanza e Mario Vegetti), Torino, Unione Tipografiicco Editrice Torinese, 1971, pp. 11-13.
134. În cosmologiile lui Anaximandru, Parmenide, Empedocle din Agrigent, de exemplu, concepte precum „lege" (*nomos*), „justiţie", „contract" sînt utilizate frecvent pentru a descrie Cosmosul şi relaţiile dintre componentele sale. Alte cosmologii (precum aceea a lui Anaxagoras, Diogenes din Apollonia şi Platon) sînt construite prin analogie cu o conducere monocratică sau monarhică. La fel, termenul *kratein*, desemnînd forţa fizică şi autoritatea, este foarte des asociat unor factori cosmologici, ca şi *arche* (= „origine", „punct de pornire", „sediu al autorităţii"), utilizat de Aristotel ca eponim al cauzalităţii pentru fenomene diverse, fără legătură cu politica (pentru toate aceste exmple, *v.* G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, pp. 215-216, 219, 224-225, 231-232).
135. Pentru analogie ca modalitate de cunoaştere a Universului în Evul Mediu, *v. inter alia*, Umberto Eco, *op. cit.*, loc cit., pp. 588-629.
136. Pentru aceste exemple, *v.* idem, *Symbole et allégorie*, *loc. cit.*, pp. 121, 130.
137. *Cf.* Rainer Guldin, *op. cit.*, p. 30.
138. O altă ipostază, destul de răspîndită, a aceleiaşi metafore este aceea a *maladiei* şi a *terapiei* „corpului politic", corelate, ambele, cu metafora „regelui medic". În rîndurile care urmează, ne vom ocupa numai ocazional de ele, interesul nostru concentrîndu-se, aproape exclusiv, asupra celor trei ipostaze menţionate mai sus.
139. *V.* în acest sens Judith Schlanger, *op. cit.*, pp. 192-194, Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 884-885, dar şi Paul Archambault, *The Analogy of the „Body" in Renaissance Political Literature*, „Bibliothèque d'humanisme et Renaissance". Travaux et documents. Tome XXIX, 1967, pp. 21-22. Autorul – al cărui studiu se numără printre cele mai vechi, dacă nu cumva este chiar *cel mai vechi*, consacrat metaforei „corpului politic" – consideră că analogia corporală nu reprezintă un *topos* literar neutru, ci unul „capabil să trădeze anumite înclinaţii politice".

140. *Cf.* John R. Searle, *Metaphor* în *Metaphor and Thought...*, pp. 83-111. Pentru acelaşi aspect, *v.* şi Ellen Winner, Howard Gardner, *Metaphor and irony* în idem, p. 426.
141. *Apud* Michel Naepels, *L'anthropologie, science historique ? Quelques approches récents du politique*, „Genèses", 4, 1991, p. 158.
142. *V.* în acest sens George Lakoff, Mark Johnson, *Conceptual Metaphor...*, *loc. cit.*, pp. 465 *sqq.*, care accentuează asupra perfectei coerenţe dintre structura metaforică a conceptelor curente dintr-o societate şi, pe de altă parte, normele şi valorile fundamentale ale societăţii (epocii) respective sau ale unui anumit grup social.
143. Antoine de Baecque, *op. cit.*, p. 17.
144. *Ibidem. V.* şi Georges Balandier, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 22 şi, de asemenea, A. Koschorke, S. Lüdemann, T. Frank, E. Matala de Mazza, *op. cit.*, pp. 57-58, 61.
145. Barbara Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Machine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaates*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, p. 10.
146. Pentru însemnătatea capitală a „duratei lungi" în analiza metaforelor, *v. inter alia* şi Nico Mouton, *Do Metaphors Evolve ? The Case of the Social Organism*, „The Journal of Cognitive Semiotics", vol. V, n. 1-2, 2009, pp. 312-349.
147. *V.* în acest sens şi consideraţiile lui Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 18-22.
148. Francesca Rigotti, *Metafore della politica...*, pp. 14-15.
149. Pentru acest aspect, *v.*, *inter alia*, Judith Schlanger, *op. cit.*, pp. 27, 31, 167 şi Rainer Guldin, *op. cit.*, p. 30. De asemenea, Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 10, 17, 27, 896-897.
150. Raymond W. Gibbs Jr., Julia E. Lonergan, *Studying Metaphor in Discourse : Some Lessons, Challenges and New Data* în Andreas Masolff, Jörg Zinken (editors), *op. cit.*, pp. 252-253.
151. Dirk Geeraerts, Stefan Grondelaers, *Looking Back at Anger : Cultural Traditions and Metaphorical Patterns* în John R. Taylor, Robert E. McLaury (editors), *Language and Cognitive Construal of the World*, Berlin, de Gruyter, 1995, *passim*.
152. Sugestie la Zoltán Kövecses, *Metaphor, Culture and Discourse. The Pressure of Coherence* în Andreas Masolff, Jörg Zinken (editors), *op. cit.*, p. 15.
153. Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, *passim*.
154. *Apud* Ovidiu Verdeş, *op. cit.*, *passim*.
155. Pentru acest aspect, *v.* şi Marie-Dominique Gineste, Véronique Scart-Lhomme, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 463-464 *sq.* şi Raymond W. Gibbs Jr., Julia E. Lonergan, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 253.
156. Pe larg despre acest aspect, Andreas Masolff, *Metaphor in Political Dialogue*, „Language and Dialogue", 1 : 2, 2011, pp. 191-206.
157. *Cf.* Alexander Demandt, *op. cit.*, p. 11.
158. *Op. cit*, pp. 167 şi 27, 31.
159. Trimitem aici la textele autorului, reunite în Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. I, *Regarding Method*, Cambridge University Press, 2002 şi – pentru o variantă abreviată a concepţiei celebrului istoric al ideilor – la idem, *La vérité et l'historien*. Traduit et présenté par Christopher Hamel, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, pp. 41-67. Pentru metodologia istorică a lui Skinner – şi, în general, a aşa-numitei Şcoli de la Cambridge a istoriei ideilor politice, al cărui reprezentant se consideră – *v.*, de asemenea, Dimitrios Karmis, *Skinner contre Gadamer ? Deux contributions à une herméneutique de la différence* în Dalie Giroux et Dimitrios Karmis (sous la direction de), *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*. Préface de James Tully, Presses de l'Université Laval, 2013, pp. 218-236.
160. *Cf.* Jean-Blaise Grize, *Essai de logique naturelle*, Berne, New York, Peter Lang, 1983 şi idem, *Logique naturelle et communications*, Paris, P.U.F., 1996 *apud* Constantin Sălăvăstru, *Discursul politic şi legitimarea puterii* în Lavinia Betea, Alexandre Dorna (coordonatori), *Psihologia politică, o disciplină societală*. Traducerea textelor din limba franceză de Marius Chitoşcă, Monica Negrescu, Florenţa Orişan, Bucureşti, Ed. Curtea Veche, 2008, pp. 164 *sqq.*
161. Pentru această dimensiune legitimantă a metaforei „corpului politic", *v.*, în primul rînd, Georges Balandier, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 22, dar şi Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 19-20 şi

Giuseppa Saccaro Battisti, *Changing Metaphors of Political Structures*, „Journal of the History of Ideas", Vol. 44, n. 1, 1983, p. 34.

162. *Politischer Körper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte naturaler Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache*, Bielefeld, 1977.
163. *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1978.
164. *Untersuchungen zur Staats-und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1983.
165. *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1978.
166. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Band 1-8, Klett-Cotta Verlag, 1972-1997.
167. Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1957. Din 1957 pînă astăzi au urmat mai multe ediţii, ultima în limba engleză fiind publicată la aceeaşi editură în 1997, cu o nouă prefaţă de William Chester Jordan. În Europa, marea sinteză kantorowicziană a avut parte, la începutul ultimului deceniu al secolului trecut, de mai multe traduceri şi reeditări, în franceză, engleză, italiană etc. Cea mai recentă este aceea în limba română, tradusă după ediţia Jordan din 1997, pe care o semnalăm aici: *Cele două corpuri ale regelui. Un studiu asupra teologiei politice medievale*. Traducere de Andrei Sălăvăstru. Prefaţă de William Chester Jordan. Postfaţă de Alexandru-Florin Platon, Iaşi, Ed. Polirom, 2014.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Ipostaze ale metaforei corpului în Evul Mediu: „omul-microcosmos", metafora ecleziologică, trupul ca metaforă a societăţii*[1]

Dintre toate simbolurile Evului Mediu, cel al *corpului* face, fără îndoială, parte din categoria celor mai importante şi mai evidente, totodată. Nicicînd, poate, capacitatea sa de sugestie nu a fost mai mare ca în această epocă, care i-a atribuit menirea de a servi atît ca emblemă a organizării sociale şi politice şi semn distinctiv al noii culturi curtene din secolele XIV-XV, cît şi ca mijloc privilegiat de expresie pentru o multitudine de practici şi concepţii religioase, medicale şi filosofice[2]. De altfel, nu numai medievalitatea are privilegiul de a număra printre reperele sale fundamentale acest semnificant deosebit. După cum s-a şi observat (dar am constatat şi noi, în paginile precedente), „nici o cultură, fie ea «primitivă» sau «sofisticată», embrionară sau entropică, nu poate funcţiona în afara unor reprezentări specifice despre corpul membrilor săi [sau] despre corpul ipostaziat al ansamblului social cu care aceştia se simt solidari"[3]. Parte a naturii, corpul este, în acelaşi timp – cum iarăşi am văzut –, „o construcţie în ordinea culturii"[4], constituind nu numai subiectul unor discursuri dintre cele mai diferite, dar şi o posibilă „cheie" interpretativă, valabilă deopotrivă pentru principalele domenii ale vieţii sociale (de la instituţii pînă la raporturile de putere şi la autoritate) şi, nu mai puţin, pentru unele aspecte esenţiale ale existenţei, cum ar fi limbajul, moartea sau escatologia. Cu alte cuvinte, corpul este un *simbol total*, evocînd semnificaţiile cele mai diverse, în cadrul unei culturi a cărei paradigmă o reflectă[5]. El nu este, desigur, străin nici spiritualităţii medievale care, pornind de la o religie a Întrupării şi Învierii, trebuia inevitabil să înscrie între modelele sale de referinţă şi o viziune constituită despre corporalitate. Născută odată cu predicaţia morală sistematică din perioada de început a noii credinţe, această viziune – după cum pe bună dreptate s-a constatat – avea să se „nuanţeze [şi] să se desăvîrşească [mult] mai tîrziu, prin intermediul teologiei speculative"[6].

1.1. Preambul: trupul în religia creştină

Nu stă în intenţia acestor pagini, interesate de ipostazele corporalităţii în imaginarul colectiv şi, mai ales, de chipul ei de semnificant major în cîteva dintre cele mai faimoase

* Sub titlul „Metafora corpului" şi într-o formă extrem de prescurtată, o parte a acestui capitol a apărut în cartea noastră *Societate şi mentalităţi în Europa medievală. O introducere în antropologia istorică*, Iaşi, Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2000, pp. 166-211.

BCU IASI UNIVERSITY LIBRARY

scrieri cu caracter ecleziologic şi politic ale epocii, de a urmări pînă în cele mai mărunte detalii modul cum s-a articulat şi s-a exprimat doctrina creştină despre corp (constituită, în liniile sale esenţiale, potrivit unei convingătoare demonstraţii[7], încă din perioada patristică). Considerînd, totuşi, că o asemenea introducere, oricît de sumară ar fi, este necesară pentru mai buna înţelegere a reprezentărilor corpului de care ne vom ocupa în paginile care urmează, este de ajuns să reamintim în această privinţă doar cîteva idei şi, în primul rînd, pe aceea – altminteri bine-cunoscută – că în cultura creştină – tributară, şi în această privinţă, antropologiei elenistice şi dualismului platonician – corpul nu se bucura de autonomia pe care şi-a cîştigat-o în epocile ulterioare. În Evul Mediu, dar şi mai înainte, încă, el nu era înţeles decît în relaţie cu *sufletul*, a cărui calitate o exprima în modul cel mai direct[8]. De aceea, pentru teologii vremii (între care şi Grigore cel Mare, autor, între altele, al unei *Reguli Pastorale*), unui suflet sănătos nu-i putea corespunde decît un trup avînd aceeaşi însuşire, fiinţele marcate de soartă prin diformităţi fizice – şchiopii, cocoşaţii, orbii etc. – neputînd fi, prin urmare, „consacrate" şi făcute demne de a administra sfintele taine şi de a oficia ritul divin[9]. În virtutea aceleiaşi ierarhii, urîţenia era percepută ca un „adevărat stigmat al răului" (mai mult, chiar al monstruosului[10]), iar mişcările şi postùrile corpului erau întotdeauna interpretate ca trădînd caracteristicile sufletului, păcatul fiind invariabil vizualizat printr-o tară fizică sau o maladie, ca lepra, de exemplu, „boala prin excelenţă simbolică şi ideologică a Evului Mediu", a cărei semiologie era cu atît mai semnificativă cu cît se vădea, mai întîi, prin desfigurarea celui afectat[11].

Rolul de „oglindă" rezervat trupului este, în sine, mai semnificativ decît pare şi ar fi o gravă eroare dacă l-am concepe ca denotînd (doar) o calitate pasivă sau – mai rău – degrada(n)tă. De fapt, întîlnim aici aceeaşi ezitare a doctrinei creştine, sesizabilă, de exemplu, şi în modul de a concepe timpul, între asumarea hotărîtă a originalităţii şi, pe de altă parte, respectul faţă de tradiţia instituită. Întocmai cum, în ceea ce priveşte durata, creştinismul nu a renunţat în totalitate la circularitatea de sorginte arhaică şi greacă, în favoarea unui traiect ireversibil, liniar, tot astfel, în materie de corp, atitudinea sa a fost, încă de la început, în mod declarat ambivalentă, lăsînd deschisă calea unor virtualităţi interpretative şi evolutive pline – cum avea să se vadă mai tîrziu – de cele mai neaşteptate urmări. Dacă, pe de o parte, anumite interpretări din teologia creştină aşază un semn de egalitate între trup şi „carne", asociindu-le cu păcatul originar, cu locul prin excelenţă al desfrîului, lăcomiei şi violenţei, nu este mai puţin adevărat că ea le vede pe amîndouă ca indisolubil legate şi de miracolul Întrupării şi al Mîntuirii şi, ca atare, aducînd oamenilor promisiunea recuperării Paradisului pierdut. De asemenea, sacrificarea cotidiană, prin Euharistie, a trupului lui Christos a fost interpretată ca o reiterare necontenită a misterului Revelaţiei, de natură să transmită lumii vestea sfîrşitului timpurilor şi a viitoarei resurecţii (împlinită tot prin corp). Dacă mai adăugăm la dosarul acestor piese justificative şi faptul că în drumul spre sfinţenie (sau, dimpotrivă, spre Infern) corpul era un însoţitor nedespărţit al sufletului, destinul sublim (sau detestabil) al acestuia pregătindu-se *în* şi *prin* corp[12], avem un eşantion sugestiv al amplei hermeneutici antropologice medievale, care – spre deosebire de modernitate, generatoare, precum se ştie, a unei fracturi între cele două elemente[13] – rezerva trupului un rol activ nu de tot neglijabil în viaţa creştină[14]. Însăşi viziunea „holistă" asupra Universului, care – cum vom vedea mai departe – era o veritabilă cheie de boltă a mentalului colectiv medieval, confirmă această concluzie. Asociind într-o unitate indivizibilă imanentul şi transcendentul, „spiritualul" şi „temporalul", regnul celest şi cel pămîntean, paradigma interpretativă a epocii nu se putea, fireşte, contrazice tocmai

în acest punct. Corpul şi sufletul au fost, prin urmare, relaţionate în acelaşi chip, organic, ceea ce nu excludea, desigur, poziţionarea lor diferită pe scara imaginară a perfecţiunii. Identice prin formă, dar diferite prin esenţă, trupul şi sufletul constituiau o unitate ierarhică.

Nici chiar curentele gnostice din Antichitatea tîrzie, a căror doctrină era întemeiată, esenţialmente, pe o accentuată devalorizare a corpului, nu au putut evita ambivalenţa despre care vorbim: identificînd trupul cu expresia unei creaţii denaturate, ele au fost constrînse a-i recunoaşte şi o vagă asemănare cu lumea divină, în măsura în care mai toate erau de acord cu faptul că înfăţişarea primului om oglindea întocmai chipul lui Dumnezeu[15]. Alte exemple vin să întărească aceeaşi concluzie. Grigore de Nyssa, bunăoară, în tratatul său din 379 d.Hr., *De hominis opificio* („Despre crearea omului"), nu avea în vedere doar sufletul şi puterile cognitive ale acestuia, ci şi trupul care, prin structura şi chiar prin funcţiile sale cele mai nobile, putea oferi un cadru optim de manifestare a demnităţii omului[16]. Pentru Hildegarde, stareţa mănăstirii Rupertiborg (Rupertsberg), de lîngă Bingen (călugăriţă renană – 1098-1179 – considerată a avea virtuţi vizionare şi terapeutice), misterul Încarnării constituia dovada peremptorie a importanţei pe care însuşi Dumnezeu o atribuise învelişului carnal al sufletului nostru. Fiind, prin natură, indisolubil legate, corpul şi sufletul nu puteau exista unul fără celălalt[17]. La fel, călugărul englez care scria pe la 1180/1183 (*terminus a quo*) *Purgatoriul Sfîntului Patrick*, povestind o călătorie pe lumea cealaltă, îşi cerea iertare cititorilor săi pentru faptul că, intenţionînd să vorbească despre chinurile celor acoperiţi de păcate şi despre bucuriile celor drepţi, nu putea evoca decît trupul sau ceva asemănător acestuia. Acelaşi autor, referindu-se la Fericitul Augustin şi Sf. Grigore, îi invoca simultan pentru a explica felul cum sufletul poate fi pedepsit numai prin ispăşire trupească. În acelaşi sens, ori de cîte ori iconografia medievală este pusă în situaţia de a reprezenta partea imaterială a fiinţei umane, ea o înfăţişează, invariabil, sub formă trupească, aidoma unui mic adult sau copil[18] (o constatare perfect valabilă, de altminteri, şi pentru literatura viziunilor, în care corporalitatea făpturilor de „dincolo" constituie o ipostază obişnuită[19]). Tot astfel, în conformitate cu principiul fundamental al doctrinei creştine potrivit căruia profanul se deosebeşte de sacru, dar participă la el, una dintre convingerile generale ale epocii era că divinul nu se putea dezvălui decît prin contactul dintre „spiritual" şi trupesc, fapt atestat în chipuri diferite, fie de vindecările miraculoase prin atingere, operate de regii taumaturgi sau de sfinţi, de mirosurile delicate emanate de cadavrele persoanelor cu o reputaţie de sanctitate, fie – în sfîrşit – de o sumedenie de alte semne tot atît de curente şi, implicit, cu o mare forţă de convingere. Trupul sfînt, bunăoară, adorat prin resturile sale (relicve) şi învestit cu rara virtute de a produce miracole reprezintă o dovadă concludentă a aceleiaşi ambivalenţe[20], care integra, de asemenea, oricît ar părea de ciudat, şi corpul atins de lepră, unul dintre principalele obiecte ale caritătii în Evul Mediu şi simbol (pozitiv, desigur) al rănilor lui Christos şi ale altor martiri ai credinţei[21]. Toate aceste dovezi – şi altele, încă, pe care nu le mai amintim[22] – ne conduc spre concluzia, confirmată, în ultima vreme, de numeroase cercetări[23], că dimensiunea corporală a pietăţii medievale era mult mai accentuată decît se admite îndeobşte, fiind expresia unei concepţii unitare, psihosomatice, despre fiinţă, oglindită de majoritatea principalelor texte teologice ale epocii.

Acest versant al doctrinei creştine care manifestă o atitudine vag binevoitoare faţă de trup nu este fără corespondent în tradiţie. Precedentul său exemplar se găseşte în antropologia iudaică, fiind cu atît mai interesant de analizat cu cît viziunea acesteia în aceeaşi privinţă este, spre deosebire de creştinism, esenţialmente pozitivă. Contrar tradiţiei patristice şi

teologilor de mai tîrziu ai Bisericii, comentatorii Talmudului nu defineau persoana umană prin separarea trupului de suflet, ci ca o entitate singulară şi indiviză, constituită de ambele elemente. După părerea lor, sufletul se manifesta întotdeauna prin intermediul corpului, trupul putînd, la rîndu-i, influenţa puternic dinamica sufletească a persoanei. „Puritatea trupului conduce spre puritatea spirituală", glăsuieşte un vechi aforism rabinic, evocînd întocmai această constatare. Astfel stînd lucrurile, Vechiul Testament gîndea mîntuirea nu în sensul creştin, de mai tîrziu, ca o disociere între corp şi suflet, ci mai degrabă ca o armonizare a lor. Această punere de acord nu excludea, fireşte, întîietatea de drept a sufletului în economia salvării, numai că nici nu o fundamenta pe negarea fără nuanţe a trupului, cum au procedat ulterior tendinţele creştine radicale. În tradiţia iudaică echilibrul a fost o rigoare permanent respectată[24], nu fără a fi însă periclitat de multe ambiguităţi şi puternice contradicţii, derivate, pe de o parte, din complexa relaţie dintre corp şi funcţiile sale (îndeosebi sexuale) şi, pe de altă parte, din asemănarea – postulată de Facerea – dintre fiinţa umană şi Dumnezeu[25].

O atitudine oarecum asemănătoare este lesne decelabilă şi în Antichitatea greacă, deşi strînsa unitate dintre cele două componente ale fiinţei – postulată, printre mulţi alţii, şi de Aristotel – a fost constant contrabalansată în spaţiul acestei culturi de perspective absolut contrare – cum ar fi cele orfice şi pitagoreice sau aceea elaborată de filosofii ionieni din secolul al VI-lea î.Hr., fără a mai aminti de filosofia platoniciană şi de neoplatonism – care, insistînd asupra diferenţei calitativ superioare a sufletului în raport cu trupul, anticipau de puţin cîteva dintre cele mai cunoscute curente spirituale medievale, „ortodoxe" sau eretice[26]. Avem, încă o dată, aici dovada cum nu se poate mai grăitoare a contradictoriei diversităţi a surselor din care şi-a extras creştinismul esenţa, ceea ce face din sinteza sa o performanţă cu atît mai interesantă.

Părăsind, acum, discursul antropologic şi trecînd la chestiunea – care ne interesează, de fapt – a prezenţei corpului între simbolurile dominante ale medievalităţii, se cuvine să începem prin a observa că el este lesne sesizabil, ca un motiv central, în toate cele trei reprezentări esenţiale care subîntind imaginarul colectiv al epocii: *metafora cosmică*, *metafora ecleziologică* şi *metafora „corpului politic"*.

Este de la sine înţeles că această distincţie, ca şi terminologia ei sînt aici pur didactice, neregăsindu-se, ca atare, în variatele texte ale epocii. În realitate, aceste metafore apar strîns legate între ele, deschizîndu-se una în cealaltă, aidoma păpuşilor Matrioşka. Cel mai corect ar fi să le considerăm drept tot atîtea ipostaze ale unei *singure* metafore (sau reprezentări) corporal-organologice, a cărei întrebuinţare deopotrivă în – după terminologia noastră de astăzi – cultură şi politică trădează – cum vom arăta – o anumită perspectivă asupra lumii[27].

1.2. Trupul ca metaforă a Universului („omul-microcosmos")

Servind ca bază a reînnoirii reflecţiei teologice din secolul al XII-lea şi susţinînd pentru încă patru secole speculaţiile alchimice, astrologice şi medicale din mediile savante catolice, prima dintre aceste metafore, aceea *cosmică*, „vedea" în corpul uman şi în toate părţile sale replica fidelă, deşi la scară redusă, a însăşi Universului înconjurător.

Originea acestei imagini este – am spus-o deja – mult mai veche decît medievalitatea şi nu coboară numai pînă în Antichitate. Potrivit interpretărilor astăzi clasice ale lui Mircea Eliade, sorgintea unei asemenea analogii se află în cea mai îndepărtată preistorie, „începînd

cu un anumit stadiu de cultură [cînd] omul se socotea (...) o parte din Creaţia zeilor sau, cu alte cuvinte, găsea în el însuşi «sfinţenia» pe care o recunoştea în Cosmos. Viaţa [sa] era, prin urmare, omologată vieţii cosmice care, ca lucrare divină", era întrevăzută ca imaginea exemplară a existenţei umane[28]. Mai aproape în timp, tradiţia iudaică ne îngăduie să sesizăm aceeaşi dominantă imagistică. Fundamentîndu-şi interpretarea pe pasajele din Geneză şi referindu-se la importanţa individului (îndeosebi a trupului), rabinii o comparau cu aceea a Universului întreg, în deplină concordanţă, de altfel, cu spiritul *Talmudului*, care propune un sistem amănunţit de corespondenţe între părţile corpului şi cele ale Cosmosului creat, vizibile, ulterior, şi în panoplia de imagini a creştinismului. Din perspectiva deschisă de învăţaţii iudei, orice atentat la viaţa umană dobîndea proporţiile unei agresiuni împotriva firii, după cum o viaţă salvată era ipostaziată ca expresia particularizată a mîntuirii universale. Locuitor al spaţiului intermediar dintre lumea terestră şi aceea celestă, omul depindea esenţialmente de amîndouă. Deşi aparţinea prin trup terestrului, prin suflet omul se aseamăna lumii angelice şi lui Dumnezeu însuşi, datoria lui fiind, prin urmare, de a se înscrie într-o necurmată mişcare ascendentă[29].

La vechii greci şi la autorii latini, de asemenea, corporalitatea Universului – imaginat ca un sistem organic, ca o fiinţă (*zôon*), un *Kosmos* guvernat de o coerenţă interioară sau *logos*, potrivit definiţiei prezente la Heraclit sau la stoici[30] – constituia un *topos* frecvent întîlnit, în concordanţă – cum, de altfel, s-a şi observat – cu interpretările pe care le degajă literatura filosofico-medicală şi astronomică a vremii[31].

Bunăoară, Platon (în *Timaios*) concepea Universul ca o „ordine globală", alcătuită, după principiile proporţiei şi ale armoniei, din mai multe elemente diferite, chiar contrare (esenţele spirituale veşnice, indivizibile şi imateriale *versus* fiinţele sau componentele materiale pieritoare şi divizibile), ţinute laolaltă de Demiurg cu ajutorul proporţiilor matematice. Unitar fiind, Universul era structurat, potrivit aceleiaşi interpretări, în două „regnuri" diferite, dispuse ierarhic: „regnul" superior, al entităţilor imateriale şi al Spiritului, şi „regnul" inferior, al corpurilor materiale, acesta fiind proiecţia celui dintîi – corespondenţă care constituia, pentru autorul *Republicii*, şi un atribut al fiecărei componente a celor două „lumi", ilustrînd legătura simetrică dintre ele. Prin faptul că „aparţineau" unei ordini mai cuprinzătoare, aceste părţi nu erau, însă, concepute doar ca „oglinda" ei. Platon le considera Universuri în sine, reproducînd la scară redusă armonia (coerenţa) ansamblului din care făceau parte. Această însuşire era întrevăzută, bineînţeles, ca fiind proprie şi fiinţei umane (de fapt, *în primul rînd* ei), întrucît, dintre toate componentele „regnului" material, ea îi apărea filosofului ca ipostaziind cel mai bine perfecţiunea lumii spirituale. Omul era, aşadar, un „cosmos în miniatură" („microcosmos"[32]), reproducînd prin fiecare din părţile care îl alcătuiau armonia universală.

Ipostaza cea mai directă a acestei corespondenţe era, potrivit fondatorului Academiei, capul[33]. „Întrupare sferică prin care zeii au copiat forma Universului", capul reprezenta, pentru Platon, „partea noastră cea mai divină (...) care domneşte asupra a tot ceea ce e în noi". Aici îşi află sălaşul sufletul raţional – componenta nemuritoare a fiinţei umane – prin care omul se ridică spre lumea zeilor. Fiind cea dintîi creată, această parte a trupului era şi cea mai nobilă dintre toate (un atribut care va fi preluat întocmai de cultura medievală prin intermediul Comentariului lui Calcidius[34] şi al antropologiei pauline). Potrivit concepţiei platoniciene, care constituia reflexul unei concepţii medicale curente în epoca filosofului, specifică şcolii hippocratice[35], capul comanda întregului corp, creat doar pentru a-l servi şi a-i înlesni mişcarea. Situaţi în partea din faţă – „cea mai bună" – a acestui membru

eminent, ochii aveau menirea, în conformitate cu aceeaşi imagine antropologică, de a aduce oamenilor lumina şi a transmite în afară „focul pur" dinlăuntrul nostru (altfel spus, incandescenţa sufletului). Vederea pe care ne-o îngăduie ochii este – scrie Platon – „cauza folosului nostru cel mai de preţ", pentru că, „dacă nu am fi văzut niciodată stelele, Soarele, cerul, nici un cuvînt din cele rostite (...) despre Univers nu ar fi fost rostit"[36]. În acest mod, autorul *Dialogurilor* evidenţia încă o dată, fie şi indirect, dualitatea fundamentală dintre *suflet* şi *corp*, determinantă nu numai pentru concepţia sa despre fiinţa umană, dar, deopotrivă, şi pentru antropologia creştină, asupra căreia interpretarea platoniciană a exercitat, cum ştim, o înrîurire covîrşitoare.

Plotin a sintetizat concepţia platoniciană despre „omul-microcosmos" (în formularea sa, *micros theos*), distingînd mai net între dimensiunea spirituală şi aceea corporală a fiinţei umane – dar fără a le „rupe", fireşte – şi, pe de altă parte, accentuînd simţitor corespondenţa lor cu lumea divină. În general, Plotin pare a fi spiritualizat şi mai mult doctrina platoniciană despre Univers, sporindu-i complexitatea, ceea ce s-a răsfrînt şi asupra modului cum şi-a imaginat el fiinţa umană (căreia filosoful îi atribuia două suflete, unul superior, tinzînd spre divinitate, altul inferior, dependent de materialitate).

Transmise Evului Mediu prin intermediul scriitorilor creştini din perioada Antichităţii tîrzii şi a medievalităţii timpurii (Claudius Mamertus, Grigore cel Mare, Maxim Confesorul/Mărturisitorul, Ioan Damaschinul, Nemesius din Emesa), graţie, de asemenea, comentatorilor arabi şi reinterpretării mai tîrzii – aparţinînd lui Calcidius – a dialogului *Timaios*, antropologia platoniciană şi neoplatoniciană au jucat în epoca următoare un rol determinant, structurînd viziunea medievală despre Univers şi raportul acestuia cu fiinţa umană[37].

În cultura latină a secolelor I-IV d.Hr., teoria (de origine stoică) a „simpatiei" universale dintre corpul omenesc şi componentele Universului a împrumutat forma – mult mai concretă – a *melothesiei*[38], care desemna, pentru astronomii epocii, strînsa corespondenţă dintre constelaţiile Zodiacului şi diferitele *membra* aparţinînd trupului. De origine incertă (chaldeeană, egipteană sau elenistică), principiile *melothesiei* au fost, pentru întîia dată, sintetizate în tratatele de astronomie ale lui Marcus Manilius (secolul I d.Hr.) şi Iulius Firmicus Maternus (secolul al IV-lea d.Hr.) – intitulate *Astronomica*, respectiv *Mathesis* –, care valorificau un foarte vechi şi impozant *corpus* de învăţături (inclusiv medicale) elaborate în secolele anterioare, atît de curentele neo-pitagoreice, orfice şi neo-platoniciene, cît şi de cele hermetice şi timpurii creştine. Postulatul doctrinei astrologice dezvoltate de cei doi autori era că fiecare parte a corpului uman se află sub semnul unei „structuri stelare", de care este înrîurită de-a lungul tuturor ciclurilor vieţii. Regula *melothesiei* zodiacale consta într-o operaţiune de suprapunere simbolică: corpul uman era „întins" *a capite ad calcem* peste cercul desfăşurat al Zodiacului, fiecărei constelaţii „animale", începînd cu Berbecul (= capul) şi sfîrşind cu Peştii (= picioarele), fiindu-i atribuit un anumit segment al corpului. Nu întîmplător, de aceea, ea apare – cum s-a spus[39] – ca una dintre ilustrările cele mai expresive ale „omului-microcosmos" produse vreodată în Antichitatea greco-romană.

Începînd cu secolele V-VI, figurarea aceleiaşi analogii în vechile culturi vest-europene a devenit aproape un loc comun, fiind sesizabilă pretutindeni şi în aproape toate tipurile de scrieri. Un scurt inventar, fie şi aleatoriu, în această privinţă este cît se poate de revelator. Poezia scandinavă, de exemplu, ilustrează nenumărate comparaţii între părţile corpului uman şi elementele sau componentele naturii, pe potriva funcţiei sau poziţiei fiecăreia: astfel, capul era asemănat întotdeauna în acest tip de creaţie cerului, degetele – ramurilor, apa – „sîngelui pămîntului", pietrele şi stîncile – oaselor, iarba şi pădurea – părului, în spiritul celei mai depline concordanţe[40]. Referindu-se la structura lumii („ansamblul tuturor

lucrurilor, care se compun din cer şi din pământ"), Isidor de Sevilla (Isidorus Hispalensis) considera, în tratatul său despre natură, că, în sens mistic, ea (natura) este „semnul omului". „Întocmai cum aceea – continua el – este constituită din patru elemente, aşa şi acesta [adică omul – n.n., Al.-F.P.] se compune dintr-un amestec de patru umori, a căror combinaţie formează o singură fiinţă (*quia sicut ille ex quattuor concretus est elementis, ita et iste ex quattuor constat humoribus uno temperamento commixtis*)." Amintind de prezenţa analogiei dintre om şi natură inclusiv la antici, episcopul sevillan este, în acest text, printre primii (dacă nu chiar primul) care folosesc, la începuturile Evului Mediu, în mod explicit expresiile de *cosmos* şi *microcosmos*, inaugurînd, astfel, o terminologie care va deveni curentă în secolele următoare, începînd mai cu seamă din veacul al XII-lea, odată cu dezvoltarea şcolii din Chartres[41]. Analogia dintre om şi natură este prezentă, mai succint, şi în *Etimologii*, în capitolul despre „om şi părţile sale" (*De homine et partibus eius*). Aici, referindu-se la partea carnală (*caro*) a fiinţei umane, Isidor o descrie, în spiritul aceleiaşi reprezentări analogice, ca fiind „alcătuită din patru elemente" (pământ, aer, umed şi foc), cărora le corespund patru proprietăţi fundamentale (carnea, respiraţia, sîngele şi căldura vitală)[42].

Într-un manuscris al tratatului intitulat *Liber divinorum operum simplicis hominis* (1163-1173), atribuit Hildegardei (Hildegardis) de Bingen, despre care am mai vorbit[43], o faimoasă figură alegorică – ilustrînd întocmai vocabulele isidoriene – înfăţişează macrocosmosul în forma unui cerc – simbol al perfecţiunii şi eternităţii – aşezat între braţele Naturii (sau ale Universului, dar figura pare feminină), dominată, la rîndu-i, de Înţelepciunea divină, simbolizată prin capul lui Christos. În interiorul cercului se găseşte o fiinţă umană – simbolizînd microcosmosul – purtînd în ea, potrivit menţiunii autoarei, cerul, pământul şi toate lucrurile[44]. Aceeaşi corespondenţă se ghiceşte şi în una din miniaturile care împodobesc opera maicii stareţe Herrade de Landsberg, de origine alsaciană, omul-microcosmos fiind înfăţişat aici înconjurat de planete şi de cele patru elemente ale Universului (focul, apa, pământul şi aerul), care îi erau constitutive şi lui[45]. Poetului din cel de-al XII-lea veac, Alain de Lille (Alanus de Insulis/ab Insulis), natura îi apărea sub chipul unei femei purtînd ca diademă stelele zodiacului şi înveşmîntată într-o rochie pe care erau figurate păsările, plantele şi animalele, dispuse în ordinea corespunzătoare Creaţiei. Vînturile erau, de asemenea, reprezentate alegoric prin personaje sau figuri umane, pământul fiind ilustrat tot ca o femeie. Convins de realitatea aceleiaşi analogii, Honorius Augustodunensis, autorul celebrului *Elucidarium* (compus la sfîrşitul secolului al XI-lea şi începutul celui următor), invoca, spre edificare, identitatea dintre substanţa corporală a omului şi aceea a Cosmosului, probată, potrivit opiniei sale, de prezenţa celor patru elemente fundamentale în ambele ipostaze: *pămîntul* (*carnea* fiinţei umane), *apa* (adică *sîngele*), *aerul* (sau *respiraţia*) şi *focul* (echivalat cu *căldura*). Analogiile postulate de episcopul de Autun nu se opresc, însă, aici, ci se răsfrîng asupra tuturor componentelor corporale. Rotunjimea capului, constată autorul, este aidoma sferei celeste, iar cele şapte orificii ale sale concordă cu cele şapte armonii ale cerului. Ochii sînt ca astrele. Pieptul, pe unde „trec" respiraţia şi tusea, se aseamănă aerului în care se agită vînturile şi tunetele. Pîntecele conţine toate lichidele, aşa cum marea conţine toate fluviile. Picioarele poartă povara trupului, întocmai ca pămîntul, care poartă toate lucrurile. Faţa omului aminteşte de focul celest, auzul – de aerul superior, în timp ce mirosul – de cel inferior. Gustul său corespunde apei, iar simţul tactil – iarăşi – pămîntului. Oasele au duritatea pietrelor, unghiile amintesc de creşterea arborilor, părul este asemenea ierbii, iar simţurile subliniază apropierea de animale. Enumerarea acestor asemănări continuă aproape la nesfîrşit, ca

şi cum autorul ar fi ţinut să confere demonstraţiei sale o cît mai mare forţă de convingere[46]. Hugues de Fouilloy (Hugo de Folieto) – canonic al mănăstirii Saint-Laurent-au-Bois, în apropiere de Corbie – consacră totalitatea primului capitol al scrierii sale, *De medicina animae* (cca 1125-1132), aceloraşi corespondenţe, aşezate sub următorul titlu, deosebit de sugestiv: *De homine, qui microcosmos, id est minor mundus appelatur*. Potrivit unui model faimos, de acum, în epoca sa, cerul apare aici asociat capului, aerul – pieptului, marea – pîntecului, iar pămîntul – extremităţilor corpului. Întocmai cum Dumnezeu sălăşluieşte în sfera celestă, spiritului îi era atribuită poziţia preeminentă a capului. Natura trinitară a Fiinţei divine era făcută să se oglindească în cele trei principii consubstanţiale capului: imaginaţia, raţiunea, memoria, cele două mari lumini (Soarele şi Luna) ale bolţii cereşti fiind, la rîndul lor, puse de călugărul benedictin în corespondenţă cu ochii, care luminează faţa. Acest tip de raţionament, analogic, se desfăşoară în aceeaşi termeni pe întreg parcursul capitolului, în legătură cu toate celelalte părţi ale trupului.

Percepţia multiplelor corespondenţe dintre corpul omenesc şi natura înconjurătoare (în sensul cel mai larg al acestui termen) nu a fost, însă, specifică numai lumii savante a Occidentului medieval. Dimpotrivă, se poate spune că, dacă analogia dintre micro- şi macrocosmos apare atît de frecvent în textele de cea mai diversă factură ale timpului, acest lucru se datorează mai puţin (sau nu numai) înrîuririi exercitate de autorii antici, de la care ar fi fost împrumutată, cît puternicei înrădăcinări a acestui *topos* în însuşi imaginarul savant şi popular al acestei epoci. Altfel spus – şi în forma în care a definit-o Nadeije Laneyrie-Dagen şi am amintit-o noi înşine, mai înainte –, această percepţie oglindeşte o sensibilitate larg împărtăşită – de fapt generală – în Europa vîrstei premoderne, referitoare la corelaţiile dintre om şi Univers, sugerată atît de ritmul ciclurilor naturale ale vieţii cotidiene a societăţilor rurale, cît şi de pasiunea pentru proporţii a intelectualilor Renaşterii, de analiza astrologică a acţiunii forţelor Universului asupra organismului şi a destinului fiinţelor umane şi, deopotrivă, de concepţia potrivit căreia actul procreării era, în egală măsură, o manifestare a sexualităţii şi o componentă a mişcării astrelor (care influenţau existenţa copilului încă din pîntecul matern). Bine-cunoscuta practică a chiromanţiei era tributară, şi ea, aceleiaşi convingeri[47].

Atît în cultura populară, cît şi în scrierile mai elaborate ale canonicilor epocii, precum Hugues de Fouilloy şi mulţi dintre contemporanii săi din secolul al XII-lea, între care Guillaume de Saint-Thierry (Guillelmus Sancti Theodorici, cca 1075-1148)[48], Hildegarde de Bingen[49], dar şi Bernardus Silvestris, amintit mai înainte[50], imaginea omului-microcosmos îşi află cea mai completă expresie în faimoasa teorie a corespondenţei (şi combinaţiei) celor patru elemente ale Universului cu cele patru umori (care constituia temeiul reprezentării corpului şi a practicilor terapeutice ale timpului, preluate – cum vom arăta mai departe – din medicina hippocratică şi din aceea a lui Galenus)[51]. Prezente în fiecare dintre lucrurile create de Dumnezeu, aerul, apa, focul şi pămîntul erau interpretate ca intrînd în combinaţie, în corpul omenesc, cu patru calităţi principale (caldul, recele, uscatul, umedul), compunîndu-i, astfel, diferitele părţi. Combinaţia aceloraşi calităţi era considerată şi o sursă pentru umori, puse, la rîndul lor, în legătură cu principiile materiale: *sîngele*, cald şi umed, era considerat un corespondent al aerului; *bila* (fierea galbenă), caldă şi uscată, era asociată focului; *flegma* (sau limfa), umedă şi rece, devenea analoagă apei; *melancolia* (fierea neagră), uscată şi rece, era pusă în consonanţă cu pămîntul. Pînă la urmă, întreg echilibrul somatic al trupului era făcut să depindă de raporturile variabile dintre aceste umori[52]. Ele erau considerate ca fiind în relaţie şi cu anotimpurile care, la

rîndul lor, reuneau, în proporţii diferite, aceleaşi patru calităţi: primăvara era caldă şi umedă; vara – uscată şi caldă; toamna – rece şi uscată; iarna – rece şi umedă. Umorile erau raportate şi la cele patru mari etape ale vieţii (*infantia*, *juventus*, *plena aetas* şi *senectus*), intrînd, totodată, în consonanţă cu semnele zodiacului, considerate că determină, prin dependenţa lor de planete, destinul fiecărui individ[53].

Nu este greu să se observe că ceea ce divulgă această teorie este un aspect – să-i spunem – fiziologic al „omului-microcosmos", al cărui specific „deschis" înrîuririi tuturor elementelor din jur (vegetale, animale, astrale etc.) implica, din punct de vedere medical, o terapie de aceeaşi natură. Concepută după principiul echilibrării (*isonomia*[54]) umorilor (identic cu starea de sănătate[55]), această terapie presupunea nu numai punerea în act a mai multor procedee de expurgare (precum sîngerările), apte să refacă echilibrul somatic al fiinţei umane, ci şi efortul de corelare a disfuncţionalităţilor corpului cu cvasi-totalitatea elementelor complementare ale mediului ambiant, şi cu modul şi condiţiile de viaţă ale pacienţilor. Aceluiaşi scop îi erau subordonate, de altfel, şi practicile populare medicale, incriminate, cum se ştie, începînd cu secolul al XIV-lea, prin asocierea lor cu magia şi vrăjitoria[56]. În general, maladia era imaginată de acest tip de medicină ca o „înfundare" a corpului, ca o „închidere" faţă de influenţele înconjurătoare, vindecarea urmărind, dimpotrivă, restabilirea capacităţii sale de a se curăţa şi a se „redeschide"[57].

Nici literatura cultă a epocii nu a rămas străină de această tipologie comparativă, căreia i-a dat, însă, o expresie mai poetică. Faimoasa *Legenda aurea*, scrisă în secolul al XIII-lea de Jacques de Voragine (Jacopo da Varazzo), deşi o evocă după acelaşi model (dar mai concis), o îmbogăţeşte cu analogii care asociază diferitelor organe şi, bineînţeles, umorilor deopotrivă simţurile şi stările de spirit. „Am spus – scrie călugărul dominican – că trupul nostru e format din patru elemente care au în noi patru locaşuri, căci focul ne stăpîneşte ochii, aerul limba şi urechile, apa organele sexuale, iar pămîntul mîinile şi picioarele. În ochi sălăşluieşte curiozitatea, în limbă şi în urechi veselia şi glumele; în organele sexuale voluptatea; în mîini şi picioare – cruzimea"[58].

Un tip identic de analogie este sugerat şi de asocierea corpului omenesc cu tot ceea ce evoca degenerescenţa, decrepitudinea şi moartea. Predicile din ampla serie tematică a „dispreţului faţă de lume" (*contemptus mundi*), de pildă, sînt, mai toate, construite pe simbolul corpului bătrîn, menit să indice atît efemeritatea şi goliciunea acestei lumi, cît şi perisabilitatea omului, chemat, astfel, stăruitor a-şi concentra atenţia şi resursele asupra mîntuirii sufletului. În acelaşi context, antiteza personificată dintre bătrîneţe şi tinereţe, de nenumărate ori reluată în scrierile (îndeosebi parenetice) din secolul al XIV-lea, era întrebuinţată cu un scop riguros identic: acela de a reaminti cititorilor-ascultători caracterul trecător al vieţii. Dacă trupul tînăr simboliza, invariabil, versantul „solar" al lumii naturale şi, deopotrivă, al personalităţii umane (căldura, eflorescenţa plantelor, puterea, dragostea, frumuseţea etc.), corpul bătrîn, în schimb, trebuia să amintească tuturor de versantul ei „nocturn", asociat frigului, slăbiciunii, urîţeniei şi morţii, intim legate de întuneric, de iarnă şi de Timpul necruţător (simbolizat întotdeauna de un personaj vîrstnic). Trupul era, aşadar, un perpetuu *memento* al sfîrşitului, fiind investit – faptul reiese, din nou, în chip evident – cu funcţia unui simbol global[59].

În fine, pentru a încheia această fragmentară trecere în revistă, să mai amintim şi consideraţiile pe aceeaşi temă ale lui Raoul (Rodulfus) Glaber care, în capitolul din *Istoriile* sale dedicat nenumăratelor corespondenţe considerate – şi de el – a ipostazia strînsa uniune dintre Cer şi Pămînt, reia obişnuita comparaţie a omului cu macrocosmosul, văzînd în

ea cea mai exemplară dezvăluire a analogiei dintre vizibil şi invizibil, natural şi supranatural. „La aceste conexiuni speculative între elemente, virtuţi şi Evanghelii, trebuie (...) pe drept cuvînt – scrie el – asociat [şi] omul, în slujba căruia sînt puse toate acestea. Căci substanţa vieţii sale a fost numită de filosofii greci microcosmos, adică lumea cea mică. Vederea şi auzul, slujitoarele inteligenţei şi ale raţiunii, se raportează la eterul superior, cel mai subtil între elemente, sublim între toate, mai nobil şi mai curat. Vine apoi mirosul, semnificînd aerul şi forţa. Gustul este foarte propice să dea apei şi temperanţei o semnificaţie adecvată. Şi pipăitul, cel mai jos dintre toate, mai ferm şi mai greoi decît celelalte, conţine în el expresia perfectă a pămîntului şi a justiţiei"[60].

Imaginea omului ca *minor mundus* sau ca *homo signorum*[61] – proprie, de altfel, tuturor culturilor arhaice – trebuie considerată drept expresia cea mai elaborată atît a comuniunii profunde a oamenilor Evului Mediu cu natura, tradusă prin fluiditatea neîntreruptă a frontierelor şi permanenţa întrepătrunderilor, cît şi a unei percepţii unitare (sau totalizatoare) a lumii, bazată pe principiul omologiei integrale dintre vizibil şi invizibil, mai exact, dintre lumea terestră şi aceea celestă. Aceasta este interpretarea globală care se cuvine asociată, credem, tuturor exemplelor de mai sus. Spre deosebire de gîndirea modernă, preocupată mai ales de „specificităţi" şi „diferenţe", aceea medievală sau, mai bine spus, creştină (dacă această generalizare nu este improprie), inspirată de convingerea că Universul era o totalitate coerentă, căuta să descopere, peste tot, analogii şi similitudini, transferînd asupra „invizibilului" particularităţile „vizibilului". Apogeu al Creaţiei şi expresia ei ultimă[62], fiinţa umană apărea, tocmai prin aceasta, ca figura centrală a unei lumi, concepută drept copia fidelă a inteligibilului. În acelaşi timp, însă, pentru acelaşi motiv, ea era imaginată – cum am văzut – şi ca un univers în miniatură, integrînd, analogic, toate componentele realului perceptibil[63], pe care le rezuma prin îngemănarea corpului cu sufletul, o dualitate care definea ansamblul concepţiilor despre Universul creştin[64].

Imaginea „omului-microcosmos" a continuat să existe pînă la sfîrşitul medievalităţii (în ciuda faptului că, aşa cum vom vedea, ea şi-a diminuat, treptat, intensitatea). În secolul al XVI-lea (cel puţin în prima jumătate a acestuia), ea era încă destul de răspîndită, aidoma teoriei corespondenţei dintre umori şi principiile constitutive ale lumii[65], cum ne-o arată, între altele, şi scrierile (originale sau atribuite) lui Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493-1541), unde analogia dintre „micro-cosmos" şi „macro-cosmos" constituie, încă, o referinţă canonică[66].

O variantă deosebit de interesantă a omului ca rezumat al Universului este şi aşa-numitul „corp grotesc", temeinic analizat de Mihail Bahtin într-o carte astăzi celebră[67]. Ilustrare exemplară a comuniunii dintre fiinţa umană şi natură, acest motiv – vizibil atît în formele hiperbolice ale artelor plastice, literaturii şi folclorului, cît şi în serbările populare şi carnavalurile din perioada medievală tîrzie şi Renaştere – se dezvăluie în epoca la care ne referim printr-o sumedenie de imagini: de la „omul-fiară", „omul-plantă" („copac") şi „muntele antropomorf" pînă la creaturile cefalopode şi miriapodele zugrăvite mai tîrziu în tablourile lui Bosch şi Bruegel. Potrivit lui Bahtin, în „corpul grotesc" predomină corpul imund, protuberanţele şi orificiile care asociază trupul naturii. Importanţa funcţiilor sale analo-erotice şi digestive simbolizează dependenţa de metamorfozele morţii şi ale naşterii, ale îmbătrînirii şi întineririi, totul avînd menirea de a sublinia aspectele fecundităţii şi forţele productive ale naturii. Într-un contrast perfect cu noţiunea modernă de corp, bine delimitată şi individualizată, „corpul grotesc" – permanent reînnoit, cosmic, universal şi nemuritor – se înfăţişa ca non-individualizat şi nedeterminat, precum şi într-o relaţie perpetuă cu pămîntul care îl genera şi îl absorbea succesiv. Între corp şi lume toate frontierele erau astfel abolite, indistincţia şi comunicarea dintre ele devenind complete[68].

1.3. Trupul ca metaforă a Bisericii

Cea de-a doua metaforă-simbol a corporalității dominantă în reprezentările colective medievale, aceea *ecleziologică*, interpreta atît societatea creștină (comunitatea eclezială), cît și Biserica instituționalizată ca formînd un singur „trup", dezvoltînd o comparație a cărei origine trebuie căutată în epistolele pauline.

1.3.1. Antropologia paulină

Sînt bine-cunoscute pasajele din I Corinteni și din cîteva alte epistole ale Sf. Apostol Pavel, în care cel care a fost numit „apostolul neamurilor" îi identifică pe credincioșii întru Christos cu „trupul" Mîntuitorului și, pe fiecare în parte, cu „mădularele" acestuia[69]. Interpretarea acestor pasaje constituie, de mai multe decenii, obiectul unei exegeze care a ajuns astăzi atît de amplă, încît este aproape imposibil de sistematizat într-o manieră coerentă. Nici problemele colaterale pe care le implică pasajele respective nu sînt mai puțin numeroase și dificil de sintetizat. Una dintre acestea este aceea a autenticității: cîte dintre epistole îi aparțin, cu adevărat, Sf. Apostol Pavel și care i-au fost doar atribuite? O altă problemă – cîtuși de puțin lipsită de sens, pentru reconstituirea modului în care a evoluat teologia paulină[70] – privește cronologia lor: în ce ordine au fost redactate aceste texte? Fiecare din aspectele menționate – și multe altele, pe care nu le mai amintim – constituie capitole separate ale amintitei exegeze pauline. Complexitatea lor este însă de așa natură, încît a le discuta depășește cu mult obiectul acestor rînduri. Ceea ce intenționăm aici este infinit mai puțin: dorim numai să evidențiem specificitatea reprezentării corporale evocate de sintagma „trupul lui Christos" și, totodată, noutatea ei absolută în raport cu modul în care s-a definit, pînă atunci, noțiunea de „unitate" religioasă, deopotrivă în comunitățile creștine din lumea mediteraneană a secolului I d.Hr. și în ansamblul Imperiului Roman.

Mai întîi, o precizare: această reprezentare nu apare nicăieri înainte de I Corinteni. Sf. Apostol Pavel o folosește pentru prima dată aici[71], reluînd-o în Romani[72] și în unele epistole ulterioare (Efeseni, Coloseni[73]), dar într-o formă mult mai concisă.

Sursele ei au suscitat, și ele, vii discuții[74]. Pe urmele unor interpretări mai vechi[75], Gerhard Dohrn-van Rossum a considerat, de pildă, că expresia „trupul lui Christos", ca imagine rezumativă a unei multitudini umane, ar putea constitui reflectarea indirectă a unei reprezentări de origine semită, dominată de „figura" unui personaj (mitic) tutelar, care se actualizează permanent în indivizii izolați, reuniți în diverse tipuri de comunitate, amintindu-le, astfel, constant, de unitatea și unicitatea primordială care i-a generat și la care sînt, în ultimă instanță, reductibili. Faptul că în tradiția vetero-testamentară numele popoarelor derivă din nume singulare („Israel", de exemplu) și că, în același sens, terminologia raporturilor dintre individ și grup este caracterizată de confuzia permanentă dintre singular și plural ar confirma, susține van Rossum, această filiație[76].

Alții au crezut că află originea sintagmei fie în tradiția retorică a Antichității grecești (mai precis, în discursurile de tip *homonoia*, construite pe ideea unității dintre membrii *polis*-ului[77]), fie în gnosticism sau în imaginea „trupului lui Adam", ca simbol al unicității umanității, specifică iudaismului rabinic. Mai aproape de noi, Michelle V. Lee a corelat reprezentarea paulină a trupului christic cu filosofia stoică despre corp ca unitate de bază și formă de existență a întregului Univers[78], detaliind, de fapt, printr-o demonstrație mai

amplă, o ipoteză care fusese enunţată, înaintea ei, şi de alţi specialişti ai Noului Testament şi ai teologiei pauline – precum Robert Jewett[79] – care intuiseră că rădăcinile reprezentării evocate de Sf. Apostol Pavel trebuiau căutate în „filosofia elenistică populară", dar fără să examineze mai îndeaproape această filiaţie.

Niciuna dintre aceste teorii nu a întrunit un consens mai larg, poate şi pentru că fiecare, în felul ei, este corectă prin analogia pe care o stabileşte. Era, într-un fel, inevitabil ca epistolele celui numit „apostolul neamurilor" să reflecte climatul cultural şi religios al epocii sale, ceea ce explică pertinenţa diverselor interpretări ale acestui *topos* fundamental.

Mai puţin avută în vedere în toată această discuţie, deşi nicidecum ignorată, a fost sursa evanghelică a reprezentării „trupului lui Christos", mai exact episodul (capital din acest punct de vedere) al Cinei cea de Taină, din care se va naşte, precum se ştie, teologia Euharistiei. Fără să negăm îndreptăţirea celorlalte teorii, corespondenţa dintre metafora la care ne referim şi acest moment din viaţa Mîntuitorului ni se pare, totuşi, mai plauzibilă, cu atît mai mult cu cît menţionarea sa în I Corinteni precede de puţin evocarea figurată a trupului christic, din aceeaşi epistolă[80]. Afirmarea acestui lucru nu constituie o noutate. În urmă cu mai multe decenii, A.E.J. Rawlinson a fost, aparent, primul care a atras atenţia asupra legăturii dintre ele, în contextul unei interpretări sacramentale a noţiunii de „corp", ce sugera că referinţa Apostolului Pavel la momentul Cinei constituia o trimitere implicită la comuniunea credincioşilor cu „trupul lui Christos", prin botez şi simbolul pîinii[81].

În urma sa, Wayne A. Meeks a consemnat, de asemenea, însemnătatea originii evanghelice a acestei expresii. Notînd că ea se inspiră din dubla simbolistică a botezului creştin (înţeles ca o renaştere sau ridicare la o nouă viaţă) şi a Cinei, el nu a omis, pe de altă parte, să semnaleze şi analogiile stoice ale metaforei pauline[82].

Oricît ar fi de interesantă, această dispută despre rădăcinile expresiei „trupul lui Christos" rămîne secundară faţă de scopul nostru. Mai importantă este însemnătatea acestei reprezentări din unghiul ecleziologiei şi spre acest aspect – cum anunţam la început – este, acum, timpul să ne întoarcem.

Pentru a se înţelege mai bine semnificaţia imaginii cruciale pe care o discutăm şi însemnătatea ei ulterioară pentru viaţa religioasă şi organizarea creştinismului, trebuie reţinute, preliminar, două aspecte capitale. Mai întîi, că reprezentarea paulină a „trupului lui Christos" este inseparabilă de importanţa şi înţelesurile asociate de Sf. Apostol Pavel noţiunii (generice) de „trup", a cărui puritate era considerată, cum se poate deduce din toate epistolele sale, unul din semnele principale ale credinţei[83]. În al doilea rînd, comparaţiile prezente în I Corinteni şi în alte pasaje din scrisori dintre trupurile credincioşilor şi trupul lui Christos (în care cele dintîi apar, ca „mădulare", imbricate în cel de-al doilea) nu constituie, aşa zicînd, o figură de stil şi nu au sensul unei simple judecăţi analogice (aspect asupra căruia vom reveni). După cum pe bună dreptate au observat, printre mulţi alţii, Henri de Lubac şi John A.T. Robinson (ale căror aprecieri le reluăm în cele ce urmează)[84], antropologia paulină sau concepţia despre corp, aşa cum se deduce aceasta din scrierile deja amintite ale Sf. Apostol Pavel, este, în mod fundamental, una profund „realistă". În acelaşi timp, însă – şi tocmai din acest motiv –, ea este, am adăuga, şi profund simbolică, sensurile sale adînci decurgînd din imaginea foarte concretă a corpului, pe care o reflectă. Doi sînt termenii folosiţi recurent de Apostol, atunci cînd se referă la trup: *sarx* şi *soma*. Dacă sensul celui dintîi este lipsit de orice echivoc (evocînd „carnea", mai exact, omul „exterior", vizibil sau carnal, ca fiinţă fizică şi terestră), înţelesul celui de-al doilea este mai complicat, lăsînd loc mai multor identificări posibile. În expresia

to sôma tou Hristou (devenită, prin latinizare, *corpus Christi*), *soma* desemnează la Apostolul Pavel, concomitent, trei lucruri: „trupul (fizic al) lui Christos", „trupul împărtăşaniei" sau Euharistia şi „trupul Bisericii". Astăzi, potrivit modului modern de a raţiona, pornirea firească a celui confruntat cu o asemenea contrariantă simultaneitate ar fi de a detecta care dintre cele trei posibile înţelesuri este mai „adevărat". Acest lucru ar constitui, însă, o eroare. Pe lîngă faptul că cele trei variante menţionate sugerează perspectiva integratoare a „apostolului neamurilor" asupra fiinţei umane şi a Bisericii[85], concomitenţa sistematică a ocurenţelor lor are o finalitate precisă: aceea de a sublinia de cîte ori este nevoie caracterul *fizic*, literalmente *organic* al Bisericii ca o comunitate, a cărei unitate *corporală* este dată de diversitatea ordonată a „mădularelor" care o instituie prin actul individual al *comuniunii* (citeşte: împărtăşaniei). Folosită în cele trei variante, noţiunea de *soma* este cea mai potrivită pentru ceea ce vrea Apostolul Pavel să spună mereu: anume, că toţi credincioşii se regăsesc, fiecare şi laolaltă, *întru* Isus Christos ca „membre" ale aceluiaşi „trup", în care se „încorporează" prin – cum s-a spus[86] – taina botezului, dar şi prin aceea euharistică[87].

Deşi are (şi) un înţeles organic (fizic, aşadar), noţiunea de „trup" nu împarte, însă, cu corelatul său (*sarx*) atributul efemerităţii. Tocmai în acest aspect rezidă încă un element al însemnătăţii fundamentale a distincţiei pauline dintre *soma* şi *sarx*: reactualizînd simbolismul conţinut în episodul crucial al Cinei, evocat de identitatea dintre trup şi împărtăşanie, ea postulează, tocmai prin această identitate, permanenţa *ontologică* a celui dintîi (a trupului), dincolo de specificul trecător al „cărnii"[88].

Nu credem că este o eroare să vedem aici o posibilă origine a noţiunii ulterioare de „trup mistic" al Bisericii, care va deveni dominantă în Evul Mediu ca reprezentare a comunităţii ecleziale.

Dacă acestui aspect concret, organic, al modului cum înţelege autorul epistolelor unitatea Bisericii îi adăugăm şi identitatea, pe care tot el o stabileşte, între Christos şi *capul* acestei Biserici (apropiere schiţată pentru prima dată în I Corinteni, dar pusă în relaţie cu „trupul eclezial" în Coloseni şi Efeseni[89]), avem imaginea completă a noţiunii de corp, aşa cum apare ea în epistolele pauline[90].

Din perspectiva teoriei limbajului, mai precis, a sensurilor şi funcţiilor metaforei[91], analiza enunţurilor pauline arată faptul că specificul lor nu este unul literal, ci figurat. Prin expresia „trup al lui Christos", aceste enunţuri nu transmit un concept, ci o imagine în cel mai înalt chip semnificativă, neobişnuit de complexă, care asociază simultan – cum am văzut – trei sensuri distincte, imposibil de reunit astfel, dacă „vehiculul" lor („trupul lui Christos") ar fi fost folosit ca o simplă comparaţie sau pentru stabilirea unei banale asemănări. Dacă l-am caracteriza ca o comparaţie sau o similitudine[92], atunci, potrivit opiniilor majorităţii teoreticienilor limbajului[93], ar însemna că numai *anumite* proprietăţi ale trupului lui Christos (înţeles ca personaj istoric) ar fi fost, eventual, transferabile (şi aplicabile) comunităţii credincioşilor (şi anume cele mai obişnuite, adică fizice), nicidecum ale tipului de persoană care se arătase a fi Christos în urma Patimilor şi a Învierii. În felul în care şi-a construit, însă, „apostolul neamurilor" enunţul, este limpede că el s-a gîndit la ceva mult mai complex decît la o analogie, urmărind să transmită un mesaj a cărui înţelegere era, desigur, facilitată de comparaţia (implicită) cu trupul, dar al cărui sens îl depăşea cu mult pe cel decurgînd din literalitatea noţiunii întrebuinţate.

Acest mesaj era unul al *unităţii*, al unei unităţi profunde, în acelaşi timp *corporală* (organică) şi *spiritual-mistică*. Deşi postula egalitatea „membrelor", această unitate nu

excludea ierarhia lor, dar o atenua (şi legitima) prin accentuarea interdependenţei (funcţionale a) celor ce alcătuiau „trupul lui Christos", ca într-un corp „adevărat".

De bună seamă, cum au notat toţi comentatorii epistolelor, prin acest mesaj, autorul urmărea să readucă pacea în comunitatea din Corint, pradă disensiunilor dintre mai multe facţiuni. Are mai puţină importanţă, din unghiul de vedere al problemei care ne interesează aici, dacă aceste conflicte au fost pentru „autoritate", altfel spus, dacă ele trebuie interpretate într-o „cheie" socială, cum afirmă unii cercetători[94] sau – cum afirmă alţii – dacă epistola către corinteni urmărea să combată unele credinţe gnostice din comunitatea respectivă, indicînd totodată linia de conduită care trebuia adoptată de credincioşi în anumite rituri (cum ar fi masa comună)[95]. Neîndoielnic, aceste interpretări sînt legitime, fiind în acord cu ceea ce se ştie astăzi despre contextul istoric al redactării epistolelor. Interesante, pentru noi, nu sînt însă condiţionările de moment ale metaforei pauline. Infinit mai important ni se pare sensul dobîndit de ea după aceea, conturat, credem, încă de atunci.

Reluînd enunţul christic fondator din momentul Cinei, dar accentuîndu-l şi dezvoltîndu-i semnificaţia comunitar-universală abia schiţată acolo, imaginea „trupului lui Christos", perfect „lizibilă" pentru cei cărora li se adresa, răspundea, în epocă, dincolo de motivaţiile sale imediate, unei necesităţi imperative : aceea de a afla un nou temei al unităţii credincioşilor într-o lume în care cadrul tradiţional al acestei unităţi – *polis*-ul, *civitas* – devenise impropriu – fiindcă era prea strîmt – pentru un asemenea tip (monoteist) de afiliere religioasă, iar credincioşii erau risipiţi în comunităţi autonome, înconjurate de un mediu ostil. În asemenea împrejurări, a gîndi, în continuare, *spaţial* unitatea, în modul în care se definise, treptat, aceasta prin expansiunea Imperiului Roman, devenise imposibil. Era însă posibil ca ea să fie regîndită ca una spirituală şi mistică (adică „nevăzută", tainică), aceasta fiind, de altfel, singura formă în care a mai putut fi concepută, de atunci şi pînă la începutul modernităţii, la nivel universal, coeziunea grupurilor umane[96].

Este greu de spus dacă mesajul paulin mergea atît de departe încît să propună (fie şi implicit) o modalitate de existenţă înţeleasă ca un substitut al statului roman sau, cum s-a afirmat, ca o alternativă la organizarea socială a Imperiului[97]. Mai sigur este, însă, faptul că, într-o lume în care vechile solidarităţi deveneau tot mai incompatibile cu credinţa creştină, acest mesaj propunea celor cărora li se adresa o nouă identitate[98], concepînd, totodată, o etică a conduitei sortită, ca şi forma de unitate din care decurgea, să dureze mult dincolo de momentul în care a fost creată.

În perioada următoare, în scrierile părinţilor apostolici, expresia elaborată de Sf. Apostol Pavel a fost din ce în ce mai sistematic folosită, în relaţie cu organizarea comunităţilor (bisericilor) creştine, ca model nu numai al ierarhiei funcţiilor, ci şi al raporturilor dintre membrii respectivelor comunităţi, în împrejurările în care mai multe dintre bisericile locale – precum aceea din Corint – continuau să treacă prin grave frămîntări, provocate de disputele pentru întîietate.

Bunăoară, în Epistola către Corinteni (I) a Sf. Clement Romanul[99], expresia „trupul lui Christos" este folosită pentru a sublinia necesitatea restabilirii concordiei şi respectului faţă de ierarhie printre membrii bisericii din Corint, sfîşiată de rivalităţi fratricide. Întocmai ca marele său predecesor, nici Sf. Clement Romanul nu recurge la această formulare ca la o simplă figură de stil. Dimpotrivă, el o utilizează – în pasajele-cheie ale *Epistolei* – ca un argument peremptoriu, pentru a demonstra – ceea ce constituie obiectivul fundamental al scrisorii – că refacerea unităţii pierdute a comunităţii din Corint depinde, în mod esenţial, de reinstituirea organizării sale ierarhice, care nu exclude egala îndreptăţire a

tuturor membrilor, ci, de fapt, o presupune prin însăşi principiul interdependenţei funcţionale pe care îl implică[100].

La Ciprian de Cartagina (cca 200-258), aceeaşi expresie apare în contextul unei pledoarii sistematice pentru păstrarea unităţii Bisericii, ameninţată atît de tendinţe schismatice, cît şi de persecuţiile autorităţilor romane[101]. Dar – fapt semnificativ – în scrierile sale, formularea „trupul lui Christos" începe să împrumute, pe lîngă sensul teologic original, şi un sens juridic, după modelul roman, ceea ce sugerează, probabil, progresele înregistrate de procesul de cristalizare instituţională a comunităţilor creştine.

Ideea interdependenţei mădularelor, dar, de astă dată, nu în legătură cu relaţia dintre credincioşi, ci a diverselor biserici între ele, este evidenţiată şi de scrierile epistolare ale lui Vasile cel Mare (cca 330-379), cu scopul de a delegitima tendinţele secesioniste din sînul anumitor patriarhate orientale (ca, bunăoară, Antiochia)[102].

În acest fel, antropologia paulină a continuat să-şi croiască drum spre Evul Mediu. Dar, cu toate că şi-a păstrat esenţa „imaginală" (de „trup al lui Christos"), „metafora" creată de Sf. Apostol Pavel nu a rămas intactă şi din punct de vedere lexical, schimbîndu-şi de mai multe ori expresiile enunţiative. Desemnată iniţial (şi multă vreme) ca „trup al lui Christos", comunitatea credincioşilor (şi, prin extensie, Biserica) a început, în secolele următoare, să fie înţeleasă din ce în ce mai mult ca un „corp mistic" (*corpus mysticum*), nutrind, pe filiera interpretării pauline, întregul imaginar social şi politic medieval. Pentru a se înţelege cum a fost posibilă o asemenea transformare şi ce semnificaţii a avut ea se impun cîteva precizări terminologice şi semantice.

1.3.2. Avataruri terminologice şi semantice

Expresia „corp mistic" nu are o tradiţie evanghelică, fiind mai recentă decît o indică aparenţele[103]. Ea începe să fie folosită, în contextul unei celebre controverse despre Euharistie, abia în perioada carolingiană, fiind menită a evoca „trupul mistic" al lui Christos, în opoziţie cu „trupul său adevărat" (*proprium et verum corpus*), care pătimise şi murise[104]. În limbajul teologilor carolingieni, *corpus mysticum* nu se referea, aşadar, la comunitatea eclezială (Biserica) şi nici la unitatea societăţii creştine, ci doar la ostia sfinţită, avînd acelaşi sens pe care i-l dăduseră (prin termeni sinonimi: *panis*, *corpus*, *sacramentum corporis*) teologii din perioada patristică. Cu cîteva excepţii, acesta a rămas, după aceea, timp de cîteva secole, înţelesul consacrat al expresiei, Biserica şi societatea creştină continuînd a fi desemnate, ca la Walafrid Strabon/Walahfrid Strabus (808/9-849), de pildă, prin acelaşi *corpus Christi* paulinian (caracterizat, în perioada respectivă, prin întrepătrunderea dintre *regnum* şi *sacerdotium*, sub autoritatea supremă a Împăratului, considerat, în virtutea tradiţiei constantiniene şi theodosiene, *caput Ecclesiae*). Va trebui să aşteptăm mijlocul celui de-al XII-lea veac pentru a observa, în sfîrşit, o intervertire a sensurilor, *corpus mysticum* începînd a fi din ce în ce mai sistematic utilizat ca epitomă a Bisericii şi trupului organizat al comunităţii creştine, corespondentul său (*corpus Christi*) ajungînd, dimpotrivă, a fi identificat cu Euharistia. Se prea poate ca transformarea – vizibilă, mai întîi, în *Sententiae*-le lui Petrus Lombardus, poate şi mai înainte[105] – să nu fi fost întîmplătoare. Ea ar putea avea o legătură cu marea dispută din secolele XI-XII referitoare la transsubstanţiere[106], cînd pentru a răspunde doctrinelor lui Bérenger de Tours (Beringerius Turonensis) şi altor aserţiuni eretice şi iudaice (care fie tindeau să spiritualizeze excesiv noţiunea de împărtăşanie[107], fie – precum învăţaţii evrei – aruncau în derizoriu umanitatea Mîntuitorului[108]), Biserica a trebuit să accentueze şi mai puternic prezenţa

efectivă a lui Christos în Euharistie, evidenţiindu-i ipostaza umană, ameninţată să fie absorbită de aceea divină. Restabilind tainicul echilibru dintre cele două naturi ale Mîntuitorului, această reinterpretare trebuie înţeleasă în raport cu o semnificativă schimbare de accent în cadrul doctrinei Întrupării. Necesar a fi situată în contextul unei ample prefaceri a canonului credinţei, din secolele XI-XIII, această schimbare se caracterizează prin accentuarea aspectului uman al fiinţei christice, care, fără a-i acoperi, bineînţeles, natura spirituală, a dobîndit, totuşi, în raport cu ea, o însemnătate sporită. Evidenţiat de nenumărate indicii, îndeosebi iconografice (reductibile la figurarea sistematică a umilinţei, suferinţei şi morţii în scenele Calvarului şi ale crucificării), accentul pus pe dimensiunea corporală a sacrificiului christic – care ar putea fi corelat şi cu abrogarea, în aceeaşi perioadă, a vechii interdicţii creştine de a „consuma" sînge[109] – evoca, dincolo de conotaţiile sale confesional-doctrinare, şi o nouă atitudine a Bisericii faţă de lume, care îi valoriza acesteia dimensiunea materială, dar numai prin finalitatea sa spirituală, altfel spus, în măsura în care putea reprezenta o expresie încarnată.

Acestea sînt împrejurările în care pîinea sfinţită a început să fie numită *corpus verum* sau *corpus naturale* ori, literalmente, *corpus Christi*, în timp ce *corpus mysticum* a fost transferat din ordinea liturgică în aceea teologico-politică, pentru a legitima, prin spiritualizare, latura instituţională şi juridică a Bisericii, dezvoltată în exces pe parcursul „Certei pentru Învestitură" din secolele XI-XII. Devenită „corp mistic", instituţia ecleziastică nu numai că nu şi-a atenuat inserţia în lume, dar şi-a întărit-o prin sacralizare, ilustrînd prin acest împrumut încorporarea aceleiaşi duble substanţe, vizibilă (materială) şi invizibilă (spirituală), specifică şi metamorfozei divinei împărtăşanii. Ajunsă la apogeul puterii sale, Biserica îşi afirma, astfel, capacitatea şi voinţa de a prelua integral lumea materială pentru a o spiritualiza şi conduce spre destinul ei ceresc[110].

În noua sa ipostază instituţională (teologico-politică), noţiunea de „corp mistic" a avut, multă vreme, un conţinut antropomorf *anonim*, evocînd, *stricto sensu*, doar un simplu „corp", al cărui cap era Christos, iar membrele – clerul şi laicii, fără vreo altă determinare. Treptat, însă, expresia a fost asociată unei comparaţii mai concrete, dobîndind, în varianta *corpus Christi mysticum*, şi un sens corporativ, specific unui prototip uman colectiv (*persona*). Acesta este noul înţeles al expresiei, specific dreptului canonic, cristalizat în secolele XII-XIII prin recuperarea şi adaptarea unor prevederi ale dreptului public roman, în sfera căruia se înscria statutul tuturor asociaţiilor colective (*corpora*, *collegia*, *universitates*), apărute în Occidentul medieval în aceeaşi perioadă[111].

Un pas mai departe pe acest drum a fost făcut prin substituirea (frecventă la Toma din Aquino) a lui *corpus Christi mysticum* prin *corpus Ecclesiae mysticum*, expresie care are la acest autor un sens dublu: unul metafizic, potrivit căruia Biserica nu este doar trupul mistic al lui Christos, ci este *ea însăşi* un trup mistic[112]; al doilea, juridic-corporativ, care reflectă transformările instituţionale ale „societăţii credincioşilor" din perioada respectivă. În varianta *persona mystica*, folosită tot de „Doctorul Angelic", nuanţa juridică a noului termen a devenit şi mai apăsată, vocabula ajungînd, la finele secolului al XIII-lea şi, îndeosebi, la începutul celui următor, să desemneze în mod curent dimensiunea politico-juridică (şi corporativă) a instituţiei ecleziastice (deloc întîmplător numită, cu începere de acum, de teoreticienii pontificali şi *regnum/principatus ecclesiasticum*, *apostolicus* sau *papalis*). Sensul acestei evoluţii este cum nu se poate mai limpede: de la o conotaţie sacră şi liturgică, noţiunea de *corpus mysticum* a mers, progresiv, în direcţia uneia politice, cu rostul de a exalta poziţia cvasi-imperială a Papei în cadrul unei Biserici care nu se mai

definea (numai) ca o comunitate spirituală, ci (şi) ca un *corpus iuridicum* (sau un subiect de drept), riguros ierarhizat[113]. Accentul pe *unitate*, care, înainte vreme, definise comunitatea eclezială, a fost înlocuit de accentul pe *ierarhie*. În acelaşi timp, statul monarhic - cum vom vedea - s-a individualizat şi el, din punct de vedere terminologic, în forma *corpus Reipublicae mysticum*, fenomen care atestă specificitatea sa tot mai pronunţată în raport cu paradigma ecleziastică originară, dar - fapt paradoxal - exact în formulele acestei paradigme, ceea ce a avut drept efect asimilarea sa cu o instanţă cvasi-religioasă, dar cu o altă finalitate[114].

1.3.3. Trupul ca metaforă a Bisericii: ocurenţe discursive

Cît despre *imaginea* evocată de toate aceste expresii, ea a avut un parcurs mai puţin sinuos. Utilizată încă din perioada timpurie a Evului Mediu de Cassiodor, sesizabilă în cele dintîi formulări ale doctrinei petrine[115], în scrierile lui Grigore cel Mare, în *Comentariul* lui Beda Venerabilul (Beda Venerabilis) la *Cîntarea Cîntărilor*, precum şi în alte texte religioase sau de altă natură[116], imaginea Bisericii ca un trup a fost utilizată în perioada carolingiană atît ca o structură ideologică subiacentă organizării societăţii creştine (o organizare în care Împăratul era, firească, „capul"), cît şi ca mijloc de persuasiune în apelurile la unitate lansate de autoritatea centrală în perioada războaielor civile. Confirmată în conotaţiile sale esenţiale de abatele Suger şi, mai tîrziu, de Durand (Guillelmus Durantis), episcop de Mende[117], metafora corporală va deveni, în secolele următoare (al XI-lea şi al XII-lea) - adică în perioada conflictului dintre Papă şi Împărat -, o piesă de bază în eşafodajul menit a demonstra nu numai rolul predominant al sacerdoţiului în societate, ci şi primatul papal în cadrul Bisericii şi al Creştinătăţii.

Important de reţinut în acest caz este însă faptul că străduinţa partizanilor pontificali din perioada „reformei gregoriene" şi a „Certei pentru Învestitură" de a sublinia întîietatea membrilor clerului şi - consecutiv - poziţia subordonată a laicilor în comunitatea eclezială nu a atras, după sine, disjuncţia celor două componente ale „societăţii creştine", chiar dacă a deschis calea organizării lor separate. Cum am spus şi mai sus, ideea *unităţii* „corpului" eclezial a rămas intactă, chiar dacă ea a cedat, ca să spunem aşa, pasul în raport cu disputa pentru preeminenţă. În prima şi a doua jumătate a veacului al XI-lea, în ciuda caracterului virulent al conflictului dintre partizanii Papei şi cei ai Împăratului, adepţii ambelor tabere nu par încă a fi conceput lumea înconjurătoare altfel decît în forma tradiţională a unei structuri unitare (*corpus Christi*), reunindu-i atît pe laici, cît şi pe clerici, în spiritul bine-cunoscutei ierarhii unice a virtuţilor, comună, potrivit vechii interpretări a lui Dionisie pseudo-Areopagitul, deopotrivă ordinii terestre şi lumilor celeste.

Un pasaj din tratatul *Adversus simoniacos*, elaborat în 1051/1057 de Humbert de Moyenmoutier (Humbertus Burgundus) - un călugăr din Lorena, promotor consecvent al „reformei gregoriene", devenit, în 1049, cardinal de Silva Candida -, constituie unul din eşantioanele cele mai timpurii (şi elocvente, totodată) ale acestei paradigme a unităţii, care, după cum s-a observat[118], are şi meritul de a combina imaginea organicistă cu faimoasa schemă a societăţii tripartite, care tocmai îşi începea îndelungata-i carieră în Occidentul medieval. „...Întocmai cum treburile seculare sînt interzise clericilor - scrie eruditul cardinal - la fel şi treburile ecleziastice [sînt interzise] laicilor. ... Ordinul clerical este primul în Biserică, aidoma ochilor în cap. Despre acest ordin vorbeşte Domnul, cînd spune: «Cel ce se atinge de voi, se atinge de lumina ochilor mei». (...) Puterea laică este asemenea pieptului şi braţului, a cărui forţă este obişnuită să asculte de Biserică şi să o

apere. Cît despre mulţimi, la fel ca mădularele inferioare şi ca extremităţile trupului, ele sînt supuse puterii ecleziastice şi celei seculare, dar, în acelaşi timp, le sînt de neapărată trebuinţă"[119].

Aceeaşi sinonimie – altfel formulată – apare şi în tratatul lui Hugues de Saint-Victor (Hugo de Sancto Victore, cca 1096-1140/1141), intitulat *De sacramentis christianae fidei*. Continuînd să interpreteze Biserica drept o *universitas fidelium*[120], Hugo vedea în cei ce o alcătuiau – clericii şi laicii – părţile inseparabile ale aceluiaşi „trup al lui Christos" (*corpus Christi*), cu toate că el îşi imagina amîndouă categoriile, în mod distinct, ca avînd aceleaşi atribute organice şi cîte un organ director, capul (regele, respectiv Papa). Cei dintîi, dedicaţi vieţii spirituale, constituie – scrie călugărul – partea dreaptă a acestuia, partea superioară, prin excelenţă. Ceilalţi formează partea stîngă, simbol al existenţei mundane şi al tuturor componentelor ei[121]. Această distincţie – esenţialmente funcţională şi de statut – nu afecta însă, pentru autorul lui *De institutione novitiorum*, unitatea mai amplă în care erau cuprinse ambele structuri: atît laicii, cît şi clericii aparţineau aceluiaşi întreg, adică Bisericii[122].

Nici anonimul autor al tratatului intitulat *Orthodoxa defensio imperialis* (cca 1111) nu se abate de la această perspectivă. Aidoma unui trup omenesc, instituţia ecleziastică (considerată tot un *corpus Christi*) îi apărea, şi ea, alcătuită din membre şi organe. Dacă regalitatea este asociată capului, clerul, în schimb, reprezintă inima, deoarece împarte cu aceasta, potrivit autorului, o funcţie esenţială: aceea de receptacol şi distribuitor al înţelepciunii. Există însă şi unele pasaje din *Orthodoxa defensio* unde sacerdoţiul este identificat de anonimul apărător al primatului clerical – în spiritul lui Ioan Hrisostom, a cărui influenţă asupra sa pare certă[123] – cu pîntecele: întocmai cum acesta din urmă are darul de a păstra sănătatea întregului corp atît timp cît este nevătămat, în funcţiile (mai ales nutritive) pe care le îndeplineşte, tot astfel şi Biserica înfloreşte dacă drepturile preoţilor rămîn intacte. Interesantă şi, totodată, inedită în această analogie nu este numai dubla reprezentare asociată clerului, ci şi neobişnuit de puternica ei conotaţie simbolică, plină de consecinţe, cum vom vedea, pentru viitoarele utilizări ale metaforei corporale: dacă preeminenţa capului-rege este, în chip evident, incontestabilă, pe temeiul poziţiei sale în corp, inima şi pîntecul par a avea, totuşi, o însemnătate mai mare, în virtutea *funcţiei* pe care o îndeplinesc. În conformitate cu acelaşi criteriu (funcţional) care defineşte anatomia corpului indivizibil al societăţii creştine, autorul distinge, de asemenea, mai multe *membra spiritualia* (ochii, urechile, nasul, gura, dar şi mîinile şi picioarele), pe care le investeşte cu cîte un atribut propriu statutului ecleziastic[124], ceea ce subliniază, o dată mai mult, amintita identitate dintre Biserică şi societate şi, consecutiv, confluenţa – mai mult, întrepătrunderea – dintre însuşirile lor fundamentale.

Un alt faimos autor al epocii, Honorius Augustodunensis (cca 1080-1137), propagator, şi el, al ideilor gregoriene, este încă şi mai minuţios în acest gen de analogii. „Ochii – afirmă el în comentariul intitulat *Expositio in Cantica Canticorum* (I, 1) – sînt cei care îi învaţă [pe alţii], adică apostolii; urechile sînt cele care ascultă, adică călugării; nările sînt cei care practică discernămîntul, adică adevăraţii magiştri; gura sînt cei care spun cuvintele bune, adică preoţii"[125].

Mai puţin atras decît contemporanii săi de aceste subtilităţi descriptive, dar tot atît de hotărît în apărarea primatului ecleziastic, Petrus Damiani (1007-1072) – ermit şi cardinal reformator – nu ezita, nici el, să compare Biserica romană cu „capul întregii religii creştine" (*caput totius Christianae religionis*), aidoma lui Grigore al VII-lea însuşi, care vedea în Roma „capul" tuturor celorlalte biserici, datoare, în calitatea lor de *membra*, a

i se supune[126]. Ambii – şi cu siguranţă nu numai ei – concepeau această strictă subordonare nu doar ca pe un mijloc de dominaţie. Mai mult decît atît, ei afirmau prin identitatea dintre cap şi Biserica romană un principiu fundamental de coerenţă, condiţia însăşi a armoniei lumii (calitate redată în latina epocii prin acelaşi cuvînt: *coherentia*), a cărei conservare era indisolubil legată de respectarea de către fiecare organ a funcţiei pentru care fusese creat, ceea ce excludea nu numai orice aspiraţie de autonomie, ci şi interferenţa dintre respectivele funcţii[127]. Orice perturbare a acestei ordini firești (cu atît mai naturală cu cît reflecta o întocmire divină) nu putea fi decît dăunătoare ansamblului, constituind, în oricare dintre chipurile ei de manifestare, un motiv de excludere şi reprimare[128]. Acelaşi cardinal Humbert, citat mai sus, afirma – îndemnînd, astfel, în mod explicit la continuarea neabătută a mişcării reformatoare – că maladia „capului" pontifical însemna şi boala bisericilor membre (*De sancta romana ecclesia*). La aproape un secol distanţă, în 1146, Bernard de Clairvaux (Bernardus Claraevallensis) evoca o imagine riguros identică atunci cînd, reproşînd romanilor de a-l fi părăsit pe Eugeniu al III-lea, scria: „Capul suferă [iar] suferinţa [lui] nu poate să nu atingă şi cele mai mici şi mai îndepărtate părţi ale corpului. Deoarece capul suferă, corpul din care fac parte eu însumi ca un membru nu poate scăpa de suferinţă"[129].

O altă expresie, poate printre cele mai cunoscute ale metaforei ecleziologice (în care relaţia „cap-Biserică-Papă", deşi nu este menţionată, se ghiceşte lesne în arierplan), este, fără îndoială, şi aceea produsă probabil în prima jumătate a veacului al XIII-lea de Jacques de Vitry (Jacobus de Vitriaco †1240), unul dintre cei mai mari predicatori ai timpului, cu studii făcute la Paris, episcop de Accra şi cardinal episcop de Tusculum. În una din cele trei predici adresate „mai marilor vremii şi cavalerilor" (*Ad potentes et milites*), învăţatul teolog configurează acelaşi model organicist de structurare a Bisericii (în *ordines*), de acum banal, potrivit căruia Christos era căpetenia, clericii şi prelaţii – ochii, iar principii şi cavalerii – braţele. Comparaţiile sale erau însă, de multă vreme, locuri comune ale limbajului teologic[130].

Expresiile ecleziologice ale metaforei corpului nu se reduc, însă, numai la imaginea – repetitiv-monotonă – a „corpului mistic", evocată de abundenta literatură teologică din secolele XII-XIII. Aceasta a fost, desigur, imaginea-emblematică, ideologic-standardizată a discursului teologic medieval. În anumite împrejurări bine determinate, ipostazele ei au devenit, însă, mai complexe – şi mai interesante, totodată –, înrîurite fiind de evoluţia instituţională şi, mai ales, doctrinară a Bisericii romane.

Sfîrşitul secolului al XII-lea şi, îndeosebi, secolul al XIII-lea – care a fost tocmai cel al lui Jacques de Vitry şi al marilor predicatori dominicani şi franciscani – reprezintă, din acest punct de vedere, un interstiţiu aparte. Noutatea apărută în acest interval constă în faptul că metafora corpului, continuînd, cum am văzut, să evoce modul de alcătuire a Bisericii şi de inter-relaţionare a membrilor („mădularelor") ei, începe să fie din ce în ce mai des folosită şi pentru a sublinia statutul Papei în raport cu cardinalii, mai exact – pentru a rămîne în spiritul subiectului nostru – cu „trupul" lor[131].

Cel dintîi care se referă, în termeni fizici, de sănătate şi durere, la „intimitatea" instituţională dintre cele două părţi este Bernard de Clairvaux, într-un faimos – în epocă – tratat, intitulat *De consideratione* (IV, 4, 9), care, aşa cum s-a apreciat, îşi propunea să codifice idealul pontifical de conducere[132]. Călugărul cistercian îi numeşte pe cardinali *collaterales* ai Papei, adică „partea laterală" a corpului său imaginar, cu alte cuvinte – şi în termeni anatomici – regiunea sa costală. Circa două decenii mai tîrziu, în 1167, John

de Salisbury (Joannes Saresberiensis) îl considera pe legatul pontifical Guillaume de Pavia un *membrum Ecclesiae Romanae*, metaforă care apare şi în *Gesta Friderici I imperatoris usque 1156 libri II*, începută – dar neterminată – în ultimii ani ai vieţii de Otto, episcop de Freising (1111/1114-1158). Aici, cardinalii sînt, pentru început, numiţi *summa membra*, fiind îndemnaţi să nu se îndepărteze de „capul" lor (şi al Bisericii), Papa. Ulterior, însă, pe parcursul aceleiaşi scrieri, epscopul de Freising încetează a-i pune pe cardinali în relaţie cu Biserica, apropiindu-i, în schimb, în aceeaşi calitate colectivă (ca „mădulare"), de Papă, cu care – ni se spune – fac un corp comun.

Pentru Boson, biograful lui Alexandru al III-lea (1159-1181), aceiaşi cardinali sînt consideraţi ca fiind „legaţi de capul lor [adică de Papă – n.n., A.-Fl.P.], întocmai ca mădularele de corpul acestuia" (*membra sui corporis*).

În timpul pontificatului lui Lucius al III-lea (1181-1185), relaţia *caput-membra* îşi face intrarea în limbajul specialiştilor în drept canonic, dar cel dintîi care a utilizat sistematic şi foarte clar metafora corporală ca epitomă a ierarhiei ecleziastice a fost – nu întîmplător – Inocenţiu al III-lea (1198-1216).

Într-o scrisoare din 1198, de pildă, Papa îi numeşte pe cardinali *membra corporis nostri*, precizînd, totuşi, în conformitate cu tradiţia, că „sîntem toţi un singur trup întru Christos". Formularea este în cel mai înalt grad semnificativă, întrucît instituie, cum lesne se poate vedea, o dublă identificare: aceea obişnuită, a „trupului lui Christos" (unitatea atotcuprinzătoare, prin excelenţă), dar şi una nouă, a „corpului" Papei, care „încorpora" – metaforic – „mădularele" reprezentate de cardinali.

Aceeaşi relaţie este întrebuinţată de Inocenţiu al III-lea şi pentru a evoca „deplinătatea puterilor" (*plenitudo potestatis*), proprie suveranului pontif. „Întocmai ca în trupul omenesc – afirmă el într-o predică – unde doar capul, singur, posedă plenitudinea simţurilor, astfel încît celelalte mădulare se bucură de ea, la fel şi în trupul ecleziastic, ceilalţi episcopi sînt numiţi, laolaltă, *pars solecitudinis*, iar suveranul pontif asumă deplinătatea puterilor."

În decursul secolului al XIII-lea, în scrierile de drept canonic, cardinalii apar tot mai des numiţi, sub influenţa *Codului* lui Iustinian, ca *pars corporis papae*[133], prima atestare a acestei formulări fiind de aflat spre mijlocul veacului. La începutul secolului următor, al XIV-lea, expresia devenise deja un *topos* tradiţional al acestui tip de literatură, ceea ce – fapt interesant, care merită, fie şi în trecere, menţionat – pare a sugera dimensiunea mai apăsat juridică, împrumutată acum de relaţia dintre cele două instanţe evocate, aidoma sensului dobîndit, în decursul aceluiaşi veac XIII, de expresia *corpus Ecclesiae mysticum*, cum am constat mai sus.

Henricus de Segusio († 1271), mai cunoscut sub numele Hostiensis, din cauza demnităţii de cardinal de Ostia şi Velletri, dobîndită în 1261 – unul dintre cei mai celebri canonişti ai secolului său –, a contribuit, de asemenea – şi nu într-o mică măsură –, la impunerea acestui nou înţeles. Potrivit lui, „deşi Papa este capul Bisericii universale, iar credincioşii [sînt] mădularele sale, el este, mai ales, capul cardinalilor, iar cardinalii, mădularele sale. Acest trup [al cardinalilor] trebuie să fie într-atît de sudat de el, încît această legătură să facă de prisos jurămîntul de credinţă şi ascultare. Papa nu primeşte jurămîntul din partea cardinalilor săi, pentru că ei fac parte din măruntaiele sale" (*tamquam sibi inviscerati*)[134].

Aparent atît convenţională şi tradiţională prin reiterarea preeminenţei pontificale, această metaforă a cardinalului-episcop de Ostia mai lasă, totuşi, să se ghicească şi altceva. Afirmînd, printr-o frumoasă figură de stil, apartenenţa cardinalilor la „măruntaiele" Papei,

Hostiensis implica, de fapt, prin chiar această imagine a unității, co-participarea cardinalilor la deciziile pontificale, ceea ce, cu începere din cel de-al XI-lea veac, în circumstanțele reformării spirituale a Bisericii și a începutului procesului de recuperare metodică a tradiției politice romane (nicicînd pierdută cu totul), constituia o aspirație de nenumărate ori exprimată de sfîntul conclav, interesat să-și afirme statutul și prerogativele ca o oligarhie, după modelul senatorial roman[135].

„Încorporarea" definitivă a cardinalilor în „trupul" Papei și încheierea evoluției terminologice prin care cuvîntul *pars* l-a înlocuit pe *membrum/membra* s-au petrecut în secolul al XIV-lea. O scrisoare din 1439 a lui Eugeniu al IV-lea, adresată arhiepiscopului de Canterbury, rezumă foarte clar această evoluție, căci suveranul pontif îi numește aici pe membrii „sacrului colegiu" nu doar „parte" colectivă a trupului său (*pars sui corporis*), ci și „mădulare foarte apropiate" (*contigua sui corporis membra*), alternanța dintre singularul (colectiv al) apartenenței și pluralul ei fiind, și ea, cît se poate de elocventă.

1.3.4. Scurt excurs polemic

Ar putea fi aceste noi ipostaze ale metaforei ecleziologice a corpului – coincidente, nu întîmplător, cu apogeul hierocrației/theocrației pontificale – indiciile intenției de a acredita, în cadrul mai general – și canonic – al „corpului mistic" al Bisericii, un „corp" nou, de asemenea, „mistic" și nemuritor, al Papei? Sugerată – cu multă prudență – de Agostino Paravicini Bagliani[136] și afirmată, mai demult, de Alain Boureau[137], această ipoteză nu pare, la prima vedere, hazardată, dacă ne gîndim la importantele inovații doctrinare și de procedură care au marcat pontificatul lui Inocențiu al III-lea. În acest context și raportată la interpretarea demnității pontificale ca un „vicariat christic", de exemplu, sau la doctrina medierii harului divin, teoria unui „corp mistic" al Papei nu ar constitui un enunț paradoxal. Ea nu ar face notă discordantă nici cu noile rituri funerare papale, care se dezvoltă începînd cu cel de-al XIII-lea veac[138], și nici, în general, cu un *corpus* de aserțiuni, a căror logică este – cum se observă mai ales din vasta corespondență a fostului cardinal-diacon Lotario di Segni – mereu aceeași: afirmarea pontificatului ca o veritabilă monarhie sacerdotală, peste rînduielile spirituale și temporale, deopotrivă.

Cu toate acestea, impresia noastră este că o asemenea idee, oricît de tentantă și plauzibilă ar fi, nu se poate susține. Cel puțin, nu pînă la capăt. Principalul motiv – și contraargment, totodată – îl constituie, credem, unele ritualuri legate de intronizarea pontificală, dar și de anumite sărbători religioase (ca „Miercurea cenușii"), care, centrate fiind pe corpul – de astă dată – *fizic* al Papei, au ca temă comună ceea ce tot Agostino Paravicini Bagliani a numit – dar, în logica unei demonstrații diferite – caducitatea sau perisabilitatea sa. Să vedem, mai întîi, despre ce manifestări este vorba, pentru le putea, mai apoi, interpreta.

Cel dintîi ritual la care ne vom referi este așezarea Papei pe așa-numitul (cu începere din secolul al XII-lea) *sedes stercoraria*[139]. În decursul complicatului ceremonial pontifical de intronizare, consemnat – cu toate modificările suferite de-a lungul timpului, dar care nu ne interesează aici – atît în *Liber Pontificalis*[140], cît și în mai multe *ordines* din secolele XII-XIII (precum *Ordo Romanus* al lui Cencius *camerarius*, din 1192), orice nou suveran pontif era făcut să se așeze, la anumite intervale, pe patru jilțuri diferite, avînd, fiecare, o semnificație aparte. Primul dintre ele (din marmură de Carrara) era *sedes stercoraria*, pe care cel ce tocmai fusese ales lua loc în mod public, în momentul în care era condus la palatul Lateran[141]. Amplasat la intrarea în basilica lui Constantin, în fața porticului

nordic, acest jilţ – de la înălţimea căruia Papa arunca spre mulţime trei pumni de aur, spunînd: *Aurum et argentum non est mihi, quod autem habeo, tibi do* („Aceşt bani şi acest aur nu sînt ai mei/ Ceea ce am îţi dau ţie")[142] – era, mai apoi, înlocuit cu un altul, numit patriarhal, amplasat în altă parte, dar tot „la vedere", în faţa numeroasei asistenţe prezente la ceremonie. După ce intra în basilică, noul Papă era aşezat, alternativ, cu aceeaşi solemnitate, pe două scaune de porfir, numite „curule", înscăunare la care asistau numai cardinalii şi cei apropiaţi, fără participarea clerului şi a poporului roman, prezenţi în momentele precedente. Sensul asociat fiecăreia dintre aceste faze era diferit. Dacă scaunul patriarhal avea menirea de a ilustra „maiestatea puterii", iar scaunele curule – numite, în unele *ordines*, chiar astfel – au sugerat, într-o anumită epocă (secolul al XI-lea), colegialitatea puterii Papei şi a cardinalilor, după modelul imperial roman, în schimb primul jilţ trebuia să evoce, pentru toţi, *efemeritatea* celui care îl ocupa, caducitatea sa fizică, de vreme ce numele *stercoraria*, atribuit acestui scaun, însemna, literalmente, „excrement"[143]. Acestui amănunt i se mai pot adăuga, cu aceeaşi semnificaţie a tranzitoriului, şi ritul – specific, de asemenea, intronizării – arderii unei meşe de bumbac, însoţit de bine-cunoscuta formulă *sic transit gloria mundi*, primirea, pe creştet, de către Papă, a cenuşii (în timpul sărbătorii amintite mai sus) şi, îndeosebi, ciudatul ritual (cu frecvenţă aleatorie, la care vom reveni imediat) al spolierii palatului Lateran de veşmintele şi obiectele preţioase care aparţinuseră Papei, imediat după decesul acestuia[144].

Agostino Paravicini Bagliani are perfectă dreptate să includă toate aceste rituri în categoria celor de autoumilire sau degradare, destinate, prin implicarea – cum am spus – a corpului fizic al Papei, să scoată în evidenţă caducitatea lui, contrapusă, astfel, izbitor, naturii cu totul extraordinare a puterii sale. În acest mod de ilustrare a raportului dintre persoană şi funcţie, s-ar putea vedea o analogie cu modelul christic, construit pe acelaşi contrast dintre fragilitatea şi perisabilitatea trupului uman al Mîntuitorului şi, pe de altă parte, corpul său mistic, etern, venerat prin taina Împărtăşaniei. Apropierea este perfect posibilă. În orice caz, ea pare confirmată, prin extensie, şi de practica abandonării temporare şi a dezgolirii cadavrului Papei înainte de înmormîntare, de interpretat ca o despuiere metaforică de „veşmintele puterii", asociate *magisterium*-ului şi statutului papal. Înainte de a fi purtat pe ultimul drum, Papa trebuia să rămînă „gol" (cum a scris un martor – probabil Jacques de Vitry, cardinal de Tusculum – care a văzut cadavrul lui Inocenţiu al III-lea în catedrala din Perugia)[145], adică în nuditatea sa umană.

Îndreptăţeşte, însă, această corectă constatare a naturii respectivelor ritualuri concluzia (sugerată, numai, de Paravicini Bagliani, dar limpede afirmată de Alain Boureau) că tranzitoriul atît de vizibil al condiţiei papale, pe care ele îl ipostaziau, trebuia cumva remediat prin impunerea ideii contrare a imortalităţii corporale? Au intenţionat apărătorii puterii papale din secolele XII-XII şi papii înşişi, prin modificările subtile introduse în ceremoniile de intronizare[146], să „preschimbe" corpul Papei într-un „trup mistic"?

Cum arătam mai sus, nu credem acest lucru, pentru simplul fapt – spus de-a dreptul – că nu era *neapărată* nevoie de aşa ceva. Dacă judecăm analogic, în raport cu metamorfoza de aceeaşi natură – şi, pe cale de a se petrece în aceeaşi perioadă – a corpului regal, o asemenea transformare nu ar fi avut sens, în cazul papilor, decît în două situaţii precise (şi interdependente): fie pentru a le face intangibilă puterea, fie pentru a institui ficţiunea perenităţii unei funcţii, care, precum a regilor, înceta odată cu dispariţia celui care o încarna (renăscînd, fireşte, prin succesorul său).

Eventualitatea din urmă pare confirmată de amintitul ritual al spolierii[147]. Formal, şi în logica distribuţiei operată de trei ori la intronizare de cel recent ales, actul post-mortem

al jefuirii „recupera" în folosul credincioşilor, *recte* al Bisericii, în ansamblu, o parte din bunurile pontificale ce reveneau, astfel, din nou, la „sursă", după decesul conducătorului ei[148]. Coroborat, însă, cu alte rituri mai noi şi din alte spaţii, acest *ius spolii*[149] – expresie a unui ritual de transgresiune – ar putea fi conceput şi ca o manifestare a disoluţiei puterii, ca o reacţie „tipică" de interregn[150].

Ignorată de Paravicini Bagliani, dar amintită de Alain Boureau[151], această interpretare – oricît de plauzibilă ar fi – ignoră însă un amănunt, după opinia noastră, crucial: spre deosebire de regalitate, în cazul căreia continuitatea puterii, *întreruptă* la moartea regelui, era considerată ca fiind legal (adică divin) (re)instituită odată cu ungerea şi încoronarea urmaşului de drept, continuitatea pontificală era *perpetuu* asigurată, prin chiar actul fondator al succesiunii petrine. Această deosebire – asupra căreia nu este cazul să insistăm prea mult – nu avea numai un temei scripturar, ci şi istoric. Patrimonializarea demnităţii regale, petrecută, mai întîi, în regatul capeţian, foarte curînd după instaurarea noii dinastii (mai exact, odată cu domnia lui Robert al II-lea cel Pios, 996-1031[152]), a avut drept urmare identificarea (sau, în orice caz, corelarea strînsă a) titlului regal cu însăşi persoana regelui. Această „întrupare" a demnităţii regale – divin „încorporată" fiinţei regelui prin atingerea onctională şi încoronare –, făcînd cu neputinţă disocierea ei de cel ce o exercita, a împiedicat, multă vreme, conturarea ideii despre natura transpersonală şi permanentă a funcţiei, care – după cum vom vedea cu un alt prilej –, atunci cînd a început, totuşi, să se schiţeze, nu a putut „prinde corp" decît tot *prin* şi *în* corpul regelui, cu ajutorul metaforei „corpului politic" sau al „dublului" mistic al regelui.

Compararea – fie şi sumară – a imaginarului regal cu cel pontifical al puterii este, din acest unghi, extrem de grăitoare. Din confruntarea lor, se poate observa cu uşurinţă că, în privinţa corpului fizic, ritualurile atît de sugestive care îl au ca subiect – cum am văzut – în ceremonialurile pontificale sînt, în cele monarhice (funerare şi de încoronare), de tot absente. Această lacună nu ni se pare întîmplătoare. Dacă monarhul secular era „obligat", prin faptul că îngemăna *în însăşi fiinţa sa* două corpuri distincte (unul fizic şi dublul său mistic), să ilustreze o perenitate a puterii care excludea orice aluzie la perisabilitatea trupului, Biserica, în schimb (fie în sensul instituţional, fie în cel comunitar al termenului), ca „trup al lui Christos" sau „corp mistic", s-a dispensat, cu relativă uşurinţă, de necesitatea de a conferi trupului muritor al Papei o dimensiune metafizică, putînd insista, de aceea, pe caducitatea sa. Regele „nu putea" să moară (*rex non moritur*) fără ca supravieţuirea fictivă a puterii regale să nu fie *ipso facto* compromisă. Papa, în schimb, murea, dar acest lucru nu împiedica Biserica să continue să trăiască în realitatea ei deopotrivă vizibilă şi nevăzută. Tocmai *această* distincţie, absentă în cazul regalităţii, este pusă în lumină prin ritualurile papale de autoumilire. Iar tentativele interpretate de cei doi istorici ca semnificînd intenţia – fie reală, fie nu – de transformare a corpului papal într-o metaforă instituţională nu au reuşit niciodată să acopere sau să excludă cealaltă metaforă, infinit mai cuprinzătoare, a Bisericii ca un corp mistic, a cărei perenitate a rămas să fie reamintită mereu, prin simbolurile caducităţii Papei[153].

Aceeaşi deosebire este pusă în lumină şi de felul în care cele două instituţii îşi gestionau succesiunea. Dacă moartea regelui crea, invariabil, chiar şi în condiţiile unei eredităţi asigurate, un vid temporar de putere (căci *potestas* regală, pe cît se „transmitea" urmaşului direct, pe atît „renăştea", simultan cu delegaţia divină, reînnoită prin actul hotărîtor al onctiunii), decesul Papei nu ridica această problemă, întrucît se considera că „puterile lui depline" nu dispăreau, ci se re-localizau în colegiul cardinalilor, perpetuîndu-se în Biserica al cărei „cap" şi, în acelaşi timp, „trup" era Christos. Augustinus Triumphus

de Ancona (1270-1328) – un eminent teoretician al puterii pontificale – a surprins perfect esenţa acestei relaţii atunci cînd a scris că „puterea Papei este perpetuă [dar] nu se perpetuează în persoana sa"[154]. Persoana fizică a regelui fiind însă identică cu „esenţa" (*significatio*, cum a numit-o juristul Baldus de Ubaldis) puterii pe care o exercita – reactualizată, prin onciune, în corpul său muritor –, exista mereu riscul ca moartea unuia să o abolească, fie şi temporar, pe cealaltă (pînă cînd, graţie unor artificii care nu ne privesc aici, această primejdie a fost, în decursul celui de-al XIV-lea veac şi în secolul următor, înlăturată).

În ambele cazuri, aşadar, centralitatea corpului – fizic şi metaforic – constituie un fapt cît se poate de semnificativ.

1.3.5. De la *corpus Ecclesiae mysticum* la *corpus Reipublicae mysticum*: redefinirea ierarhiei în cadrul „corpului ecleziologic" medieval

Revenind acum la imaginea tutelară a „Bisericii ca un trup", analizată în paginile de mai înainte, să mai observăm o dată că, dacă pînă în secolele XI-XII metafora ecleziologică a corpului avusese rostul de a evoca *unitatea*, concepută ca un principiu fundamental de structurare a ansamblului social (implicit a Bisericii văzute, ne reamintim, ca o *societas fidelium*), începînd de acum, vechea „coerenţă" a lui *corpus Ecclesiae mysticum*, fără a fi pusă, formal, sub semnul întrebării, este umbrită de disputa dintre Papă şi Împărat pentru redefinirea ierarhiei în cadrul acestui „corp". Conflictul s-a încheiat, aşa cum bine se ştie, prin victoria Papalităţii, iar Concordatul de la Worms (1122) şi, mai ales, pontificatul lui Inocenţiu al III-lea (1198-1216) au marcat acest lucru fără putinţă de tăgadă.

Competiţia pentru întîietate dintre *sacerdotium* şi *regnum* nu s-a oprit, însă, aici. Ea a continuat, chiar din momentul în care părea că se încheiase, locul „vacant", dacă putem spune aşa, al Împăratului (înfrînt în conflictul din secolele XI-XII) fiind luat de rege şi partizanii supremaţiei monarhice. Devenit el însuşi „capul" unui nou „corp mistic", cel al „statului" (*corpus Reipublicae mysticum* – expresie apărută, cum vom vedea, la mijlocul secolului al XIII-lea), monarhul a dus mai departe disputa pentru întîietate cu Papalitatea, simultan pe plan politic şi doctrinar (distincţia dintre aceste două domenii fiind, aici, pur convenţională), pînă cînd, în cel de-al XIV-lea veac, autonomia şi, mai apoi, supremaţia „temporalului" faţă de „spiritual" au fost definitiv cîştigate. În ipostaza doctrinară a acestei îndelungate dispute, analogia corporală a jucat un rol important.

Ne vom convinge de acest fapt cînd vom trece în revistă utilizările politice ale acestei metafore. Pînă atunci, se cuvine să mai notăm că întâlnim aceeaşi viziune organicistă, ca aceea despre Cosmos şi Biserică, şi în acele referinţe despre societatea medievală, care pun accentul nu pe identitatea ei cu Biserica (principiu general acceptat pînă la recuperarea aristotelismului), ci pe specificitatea sa corporală.

1.4. Trupul ca metaforă a societăţii

Expresie a unui model holist de fiinţare a raporturilor inter-umane, în care – spre deosebire de modelul individualist modern unde ordinea ansamblului este considerată o rezultantă naturală a manifestării libere a cetăţenilor asociaţi – întregul prima asupra părţii, societatea medievală nu numai că era şi ea imaginată ca un corp, dar chiar şi *exista* ca atare, legăturile

dintre elementele sale alcătuitoare fiind, cel puţin formal, de strictă interdependenţă. Constituită prin uniunea mai multor „corpuri" particulare, fie acestea structuri familiale, raporturi feudo-vasalice, grupări monastice sau canoniale, bresle urbane sau asociaţii universitare, ea îşi afla coeziunea şi individualizarea graţie unor înrudiri „transversale", reale sau simbolice, anumitor semne de recunoaştere (nume, blazon, o limbă comună, embleme etc.), precum şi unor ritualuri şi gesturi distinctive, cu rol integrator. Apartenenţa la una din aceste comunităţi nu era pentru omul medieval facultativă; ea era, dimpotrivă, o gravă necesitate, în afara cazului oarecum ambiguu al ermitului, nicăieri în această societate nefiind de aflat vreun loc rezervat individului izolat. Fiecare persoană aparţinea unui *ordo* precis (cuvînt care ţine, nu întîmplător, de vocabularul liturgic), ceea ce denotă caracterul profund ritualizat al societăţii timpului, în cadrul căreia dependenţa de grup era de fiecare dată reiterată printr-o serie de gesturi comune şi recunoscute de toţi. Întreaga colectivitate se concepea, astfel, ca un singur corp.

Ritualizarea nu marca, însă, doar apartenenţa comunitară. În egală măsură, ea consfinţea şi transferurile sociale (cel puţin acolo unde acestea erau posibile), orice reinserţie comunitară a individului fiind confirmată printr-un ansamblu de ceremonii care nu puteau fi ocolite. Ceea ce Arnold van Gennep a scris mai demult despre practicile dominante în societăţile arhaice se aplică, păstrînd proporţiile, aproape perfect şi medievalităţii, fără a mai fi nevoie de vreo adăugire[155]. La triburile germanice – şi, în general, la cele barbare – spiritul comunitar constituia, de asemenea, o trăsătură definitorie. De la naştere şi pînă la moarte, viaţa individului era determinată, la aceste populaţii, de grupul de apartenenţă, orice posibilitate de schimbare sau de modificare temporară a condiţiei originare fiind exclusă. Fiecare se năştea în această societate cu un sistem deja prestabilit de cutume, moştenea un cod etic care era cel al grupului şi avea datoria de a se conforma unui model de conduită determinat de conştiinţa apartenenţei colective, adecvat scopurilor fixate de comunitate în conformitate cu statutul şi propriile-i necesităţi[156]. Indiferent de calităţile personale, individul era apreciat prin prisma însuşirilor şi a clişeelor asociate de mentalitatea comună grupului din care făcea parte. Bunăoară, dacă frumuseţea, inteligenţa, cinstea, onoarea, mărinimia – pe scurt, superioritatea – erau atributele elitei nobiliare, antonimele acestora erau, în schimb, considerate însuşiri specifice vulgului. Ceea ce frapează la aceste calităţi – particularizîndu-le în raport cu felul *nostru* de a vedea astăzi lucrurile – sînt omogenitatea şi uniformitatea: caracterele generale ale unui grup – ca, de altfel, şi conceptele morale, estetice şi juridice menite a le da consistenţă – nu puteau cuprinde trăsături antinomice de tipul frumuseţe-răutate, inteligenţă-urîţenie, onestitate-prostie etc., alăturări care erau, practic, de neînchipuit. Nu diversitatea, ci monotonia constituia nota distinctivă a fiecărui set de însuşiri. Valorizarea superioară a unei categorii îi conferea, firește, acesteia, în lumea barbară, numeroase avantaje, ca să nu amintim decît de dreptul la despăgubiri sporite în urma prejudiciilor suferite. În acelaşi timp, însă, ea implica şi responsabilităţi sporite, riscul unor grave penalizări în caz de greşeală sau felonie fiind, la acest nivel, incomparabil mai mare decît în cazul categoriilor inferioare. În lumea triburilor germanice, compensaţiile sociale trebuiau amplu meritate.

Acest model comunitar de organizare socială, căruia medievalitatea i-a conferit forma cea mai împlinită de expresie, este de regulă interpretat mai mult ca rezultanta accidentală a factorilor specifici perioadei de sfîrşit a Antichităţii decît ca ceva moştenit sau ca întrupare a unei paradigme mentale. În realitate, el are un caracter *structural*, unghiul cel mai potrivit pentru a-l înţelege fiind ca ipostază a articulării *religioase* a societăţii,

dominată de povara iremisibilă a unui trecut fondator şi a tradiţiei suverane. Nu dezagregarea lentă a statului roman şi tulburările produse de marile invazii au pus lumea vest-europeană în faţa exigenţei de a inventa un tip alternativ şi „compensatoriu" de solidaritate, apt de a se substitui raporturilor juridice dintre cetăţeni şi puterea politică. Mai mult decît o „descoperire", se cuvine, din contra, să vedem aici *recuperarea* sau *actualizarea* unor relaţii *deja* existente, care, în condiţiile respective, au putut deveni cu atît mai repede dominante, cu cît se înrădăcinau într-o modalitate specifică şi extrem de veche de a privi lumea, proprie, de altfel, întregii „preistorii". Pe de altă parte, nu trebuie nici o clipă să credem că spiritul de asociere, strînsa solidaritate a membrilor comunităţilor medievale şi caracterul sinalagmatic al relaţiilor dintre ei ar fi fost echivalente cu un ipotetic principiu de egalitate socială (cu toate că, pentru mentalitatea modernă, o asemenea consecuţie este logică). Pe lîngă cele deja amintite în legătură cu diferenţa calitativă a însuşirilor de grup la vechii germani, însăşi organicitatea sub semnul căreia se concepea societatea Evului Mediu sfida o astfel de idee. De fapt, nu egalitatea, ci *ierarhia* se afla – după cum am mai constatat – la temelia organizării acestei societăţi, deopotrivă pentru că lumea terestră era imaginată ca o reflectare fidelă a celei divine (care nu era nici ea egalitară) şi, în al doilea rînd, din cauza *serviciului* (sau a funcţiei) care, fiind un criteriu important de valorizare socială în Evul Mediu, crea el însuşi clasificări, după calitatea şi natura activităţilor care intrau în sfera sa – extrem de largă – de cuprindere. El producea, astfel, meritul social şi conotaţiile simbolice ale fiecărei categorii, structurînd întreaga societate într-o pluralitate de gradaţii (*ordines*), a căror acceptare decurgea – cum s-a spus – din convingerea unanimă în „fundamentarea lor metafizică"[157]. Imaginea organicistă a societăţii medievale nu trebuie, aşadar, privită – cum s-a întîmplat, de regulă, pînă acum – ca o simplă construcţie ideologică, un „artefact" menit să legitimeze proiectele puterii temporale de instituire a suveranităţii sau de protejare a ordinii social-politice împotriva eventualelor sfidări[158]. Mult mai mult decît atît, ea constituia expresia *aplicată* a unei reflecţii generale despre lume în întregul ei, mai precis, despre modul în care varietatea şi diversitatea ontologică a lucrurilor şi fiinţelor reuşeau să se articuleze în cadrul unei totalităţi armonice, a cărei coerenţă era considerată – în mod cu totul paradoxal din punctul nostru actual de vedere, dar în concordanţă deplină cu spiritul epocii – ca o rezultantă a *însăşi* inegalităţii de „amplasament" constitutivă Cosmosului, aşa cum îl crease Dumnezeu[159]. *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* („Rînduiala lucrurilor egale şi inegale, care arată fiecăruia locul ce i se cuvine"): aceste cuvinte ale Fericitului Augustin exprimă, poate, cel mai limpede convingerea generală a timpului în caracterul divin al organizării lumii, tocmai de aceea intangibilă[160].

Natura organicistă asociată societăţii medievale explică, de bună seamă, de ce însăşi noţiunea de *rudenie* – principiul constitutiv al societăţii – era imaginată în termeni corporali, al căror rost era de a evoca nu numai ierarhia celor ce intrau în alcătuirea unui neam, ci şi strînsa lor interdependenţă – sugerată, uneori, în scrierile timpului, prin metafore senzoriale[161] –, neafectată de succesiunea generaţiilor. Aceeaşi reprezentare – a cărei utilizare în scrierile juridice ale Occidentului latin datează din secolul al XI-lea – a fost întrebuinţată de canoniştii Bisericii şi de specialiştii laici în drept civil şi pentru descrierea fiziologiei acestui „corp familial", conceput, aidoma oricărei fiinţe, ca fiind supus ciclului biologic al creşterii, maturizării şi îmbătrînirii şi, de asemenea, ţinut în viaţă prin circulaţia neîntreruptă a umorilor şi fluidelor. Este adevărat că în iconografia înrudirii, după unele încercări marginale de a se impune, corpul a cedat, în cele din urmă,

locul copacului, care, începînd din secolul al XV-lea, a ajuns să figureze, din ce în ce mai frecvent (ca „arbore genealogic"), prin rădăcinile şi ramurile sale, ascendenţele şi descendenţele familiale[162]. Principiul organologic al filiaţiei şi funcţionării rudeniilor a rămas, însă, intact, continuînd să structureze imaginarul familial pînă în zorii epocii moderne şi, cu unele – dar, din păcate, importante – atenuări, chiar pînă astăzi.

În registrul textual, nimic nu este, cu siguranţă, mai revelator pentru perspectiva corporală din care era privită societatea medievală decît descrierea pe care i-o face Adalbéron din Laon (Adalberonis Laudunensis)[163], de numele căruia se leagă astăzi unul dintre cele mai cunoscute pasaje din literatura istorică medievală. În pofida lungimii sale, fragmentul merită reamintit, fie şi numai pentru că ne dispensează de orice comentarii:

> Ordinea divină – scrie eminentul episcop – este variat alcătuită, după a cărei înfăţişare s-a organizat şi ordinea pămînteană (...). Credinţa [este] una, stările sînt întreite. Legea omenească distinge [pe lîngă clerici] două condiţii: nobilii şi şerbii care nu depind de aceeaşi lege. Dintre cei dintîi, doi sînt [în frunte]: unul guvernează, celălalt porunceşte; prin învăţătura lor statul e considerat puternic. Sînt alţii pe care nu-i ţine în frîu nici o putere, dacă se feresc de crimele pedepsite de sceptrul regilor. Aceştia sînt războinicii, protectorii Bisericii, [care îi] apără pe cei mari şi pe cei mici din popor şi astfel păstrează obiceiurile tuturor şi [de] asemenea [pe] ale lor [înşişi]. Alta [este] împărţirea şerbilor. Acest neam nefericit nu posedă nimic fără trudă. Cine poate, numărînd semnele abacului, să socotească ocupaţiile, alergătura şi atîtea munci ale şerbilor? Bani, veşminte, hrană sînt [furnizate] tuturor de şerbi. Căci nici un om liber nu poate trăi fără şerbi.
>
> Casa Domnului, pe care o credem una, este deci împărţită în trei. Acum alţii se roagă, [alţii] luptă şi alţii trudesc: aceste trei [părţi] sînt în acelaşi timp şi nu suferă despărţire. Pe serviciile uneia stau astfel operele celorlalte două; cu schimbul [fiecare] pe rînd dă naştere la uşurarea întregului. Prin urmare, o astfel de legătură triplă este una: această lege triumfă, această lume trăieşte liniştită în pace. Se topesc legile şi iată toată pacea se scurge[164].

Riguros identică în substanţa ei cu această viziune, evocarea aceleiaşi metafore, a corpului, în tratatul de chirurgie al lui Henri de Mondeville diferă, însă, de interpretarea episcopului din Laon (*episcopi Laudunensis*), prin perfecta sinonimie dintre diviziunile sociale şi clivajele anatomice, pe care o învederează. „Corpurile" socio-profesionale care ilustrează viaţa materială a societăţii sînt, potrivit savantului autor, analoage membrelor solide ale trupului (oase, cartilaje, nervi, muşchi, „membre nervoase"). Altele, în schimb, precum membrele cărnoase – fesele, umerii etc. – sînt slabe, asemenea femeilor, copiilor, eunucilor, oamenilor flegmatici şi efeminaţi, orăşenilor şi călugărilor, practic, tuturor celor ce trăiesc cea mai mare parte a timpului „la umbră, în linişte şi fără să facă nimic". Mai importanţi şi mai nobili, totodată, ochii şi creierul sînt asociaţi de chirurgul regelui Franţei principilor şi prelaţilor, în timp ce nasul, stomacul şi comisurile craniene sînt, pentru el, aidoma „oamenilor de condiţie modestă" („hommes de petit état"). Deşi toate aceste părţi apar iniţial, în tratatul la care ne referim, nu numai distincte, ci şi înzestrate cu afectivitate şi raţiune, ele sînt corelate de autor prin relaţii de solidaritate (*colligantia*) şi simpatie (*compassio*), care fondează o veritabilă fiziologie. Capul, de pildă, este legat de stomac, ochiul de creier, mamelele de uter, în timp ce coapsa „ţine" cu piciorul. Inima este, după Henri de Mondeville, „recunoscătoare" plămînului pentru aerul pe care-l primeşte, cedîndu-i drept răsplată, pentru a se hrăni, sîngele din care se alimentează ea însăşi[165]. Asemenea raportări sînt mai numeroase în textul lui Mondeville decît pot fi

amintite aici. Cele semnalate sînt, totuşi, suficiente pentru a ne convinge de originalitatea deosebită a autorului.

Cel de-al treilea exemplu, pe care dorim să-l analizăm ca expresie a percepţiei corporale a societăţii medievale, este ceva mai complicat. El se referă la ciudatul ritual al „spolierii" – de care am amintit –, constînd în jefuirea şi distrugerea de bunuri, prilejuite de decesul unor importanţi ierarhi ai Bisericii catolice (în Răsăritul ortodox el nefiind, cel puţin deocamdată, documentat). Semnalat, iniţial, de Reinhard Elze[166] şi, ulterior, de Carlo Ginzburg, într-un studiu care anunţa un program de cercetare ulterior, abandonat[167], examinat relativ recent, dar dintr-un alt unghi de interes, şi de Agostino Paravicini Bagliani[168], acest ritual are un „scenariu" frapant de asemănător cu cel al unui obicei ţinînd de un alt context cultural şi de o altă epocă, de care se apropie, însă, printr-o semnificaţie – credem noi – identică. Iată, pe scurt, datele.

În primul rînd, trebuie precizat că informaţiile despre această practică sînt, toate, indirecte, atestarea ritualului trebuind dedusă din interdicţiile sale succesive[169]. Acestea sînt foarte vechi. Canonul XXII al conciliului de la Chalcedon (451) este, deja, cît se poate de categoric în această privinţă, ameninţînd cu degradarea acelor clerici care s-ar fi făcut vinovaţi de furtul bunurilor aparţinînd episcopului defunct. Aproape 100 de ani mai tîrziu, în 533, încercînd să prevină acelaşi deznodămînt, conciliul de la Orléans atribuia episcopului desemnat să conducă ceremonia funeraliilor responsabilitatea supravegherii şi apărării reşedinţei celui defunct. Mai departe, un alt decret conciliar, din 546, impunea unor clerici acuzaţi că au jefuit bunurile episcopului lor cu puţin înainte de moartea acestuia datoria de a le proteja în continuare. Aceeaşi prevedere este reiterată şi de sinodul de la Paris, din 615. Invers, conciliul de la Châlons, din 650, le interzicea episcopilor şi arhidiaconilor să-şi însuşească bunurile preoţilor sau abaţilor defuncţi. Ultimul dintre conciliile timpurii care au deliberat asupra aceleiaşi chestiuni a fost cel de la Toledo, din 655, toate mărturiile ulterioare – care, din 885, menţionează această practică şi în legătură cu decesul papilor – circumscriindu-se, fără excepţie, mediului ecleziastic. După o spaţiere considerabilă între secolele XI-XIV – cînd menţiunile despre spoliere sînt incidentale, dacă nu chiar de tot absente (ca pentru perioada de la Avignon, 1308-1378) –, informaţiile referitoare la această practică urcă din nou la suprafaţă în secolele XV-XVI, dar nu în legătură cu papalitatea sau ceilalţi demnitari importanţi ai Bisericii, ci cu avutul unor familii înstărite din Roma, amintite ca suferind acelaşi tratament. Ocazional, spolierea apare legată şi de decesul unor personalităţi laice ca, bunăoară, împăratul Henric al II-lea, la moartea căruia, în 1024, locuitorii Paviei şi-au devastat propriul oraş (care – *nota bene* – avea statutul de reşedinţă imperială).

Privitor la decesul papilor, Agostino Paravicini Bagliani a interpretat această practică drept expresia ritualizată a ideii potrivit căreia „poporul roman" avea dreptul la o parte din bunurile pontificale în virtutea unui presupus *ius spolii*, care ar trebui considerat ca proiecţia simetrică a mai sus discutatului ritual de luare în posesie de către noul Papă a palatului Lateran[170]. Este – se poate spune – o concluzie judicioasă, care ţine cont nu numai de contextul cultural şi istoric al acestui ritual, ci şi de ceea ce izvoarele epocii îngăduie, în mod legitim, să se presupună în legătură cu natura lui. Corelat, însă, cu un obicei absolut identic, care avea loc ca un rit de trecere (sau de prag) în unele societăţi tribale africane, cu prilejul decesului unui rege local, el apare într-o cu totul altă lumină. Despre ce este, însă, mai exact, vorba?

Sintetizat pe baza mai multor mărturii cu caracter etnologic, datînd din secolele XVII-XVIII, referitoare la două comunităţi tribale africane (Juku din Nigeria şi Ashanti

din Ghana), dar şi din insulele Fiji, acest obicei se caracteriza prin abolirea oricărei restricţii odată cu moartea regelui local[171]. Evenimentul dădea semnalul declanşării unei perioade de anarhie, în care erau autorizate toate excesele, fiecare membru al comunităţii avînd libertatea de a se comporta cum voia. Cele mai frecvente acte erau jafurile, care afectau bunurile celor înstăriţi, inclusiv ale familiei regale. În unele comunităţi, anarhia dura pînă la completa descompunere a cadavrului, iar în insulele Fiji decesul era ţinut mult timp ascuns, nefiind cunoscut decît de apropiaţi (versiunea comunicată supuşilor fiind aceea a maladiei). Moartea regelui era anunţată abia după descompunerea cadavrului, căci, pînă atunci, corpul defunct era considerat „periculos" din cauza impurităţii şi a presupuselor „otrăvuri" emanate de carnea în putrefacţie (este şi motivul pentru care, în anumite comunităţi, cadavrul era „exilat" în afara spaţiului comun de locuire). Înscăunarea noului rege punea capăt exceselor, restaurînd ordinea comunitară.

Interpretarea „canonică", din unghi antropologic, a acestui obicei îl pune pe seama unei corespondenţe simbolice: în aceste comunităţi, corpul regelui ar semnifica însăşi „societatea", moartea regelui dizolvînd temporar şi corpul social (fapt simbolizat prin abolirea temporară a tuturor regulilor de convieţuire). În aceeaşi „cheie" s-ar cuveni să citim şi alte două atribute asociate, de regulă, persoanei regale – mai exact, corpului său intact – în vechile comunităţi: fecunditatea şi vitalitatea, proprietăţi care îşi diminuau considerabil efectul în cazul degradării prin îmbătrînire a corpului regal sau al pierderii, din cine ştie ce motive, a integrităţii fizice (situaţii în care – întocmai ca la vechile populaţii germanice – regele era ucis).

După cum lesne se poate observa, cele două obiceiuri înfăţişate, pe scurt, mai sus sînt foarte asemănătoare, deşi aparţin unor contexte cultural-istorice diferite. Acest lucru trebuie, desigur, să ne invite la prudenţă în formularea unor încheieri prea categorice. Pe de altă parte, o discuţie referitoare la circulaţia şi modul de transfer ale diferitelor obiceiuri şi practici rituale – de tipul celei întreprinse de Carlo Ginzburg în importantul său studiu dedicat sabatului vrăjitoarelor[172] – de natură să confirme sau să infirme apropierea pe care o constatăm şi să ne lămurească mai bine în legătură cu acest gen de coincidenţe (aparente?) nu este, în prezentele pagini, nici posibilă, nici, la rigoare, uşor de întreprins. De aceea, ne vom mulţumi să conchidem printr-o simplă ipoteză: în contextele şi circumstanţele în care au fost documentate, atît obiceiul spolierii, cît şi jaful ritual (de corelat cu atitudinea faţă de cadavrul regal) din unele comunităţi africane sugerează o identitate simbolică între corpul liderului defunct şi societatea pe care acesta o conduce. Relativ uşor „lizibilă" în cazul comunităţilor primitive, semnificaţia acestui ritual a devenit, în circumstanţe necunoscute, opacă în societatea medievală apuseană.

Note

1. Pentru sensul conceptului de metaforă în paginile care urmează, *v.* discuţia din capitolul precedent. O interpretare consensuală a metaforei este dată, între alţii, şi de Otto Gerhard Oexle, care înţelege prin această figură de stil o „definiţie [implicită a realităţii] prin mijlocirea unei imagini" (*cf. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens* în František Graus (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Metodische und inhaltliche Probleme*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1987, p. 66).
2. Michael Camille, *The image and the self: unwriting late medieval bodies* în *Framing medieval bodies*. Edited by Sarah Kay & Miri Rubin, Manchester and New York, Manchester University Press, 1994, p. 62.

3. Teodor Baconsky, *Cuvînt înainte* la Marius Lazurca, *Invenţia trupului*, Bucureşti, Ed. Anastasia, *s.l.*, *s.a.*, p. 1.
4. *Ibidem*, pp. 3-4
5. Ceea ce nu înseamnă, totuşi, că sensurile pe care el le degajă nu pot fi şi universale şi, dacă nu indiferente la durată, în orice caz, modificîndu-se foarte greu. Există, bunăoară, înţelesuri ale corpului care, deşi formate într-un *anumit* context, posedă relevanţa unui veritabil arhetip, depăşind cu mult nivelul temporal de elaborare şi transmiţîndu-se fără modificări importante tuturor celorlalte epoci. Imaginea organică a societăţii, ca un ansamblu ale cărui componente sînt strîns legate între ele şi reciproc influenţabile, constituie unul dintre exemplele cele mai semnificative (şi mai cunoscute, totodată) în acest sens, fiind un *topos* comun al imaginarului colectiv din Antichitate pînă astăzi (pentru detalii, *v. infra*).
6. Marius Lazurca, *op. cit.*, p. 94.
7. *Ibidem*, *passim*.
8. Binomul „trup-suflet" este dublat în teologia creştină de cuplul „carne-spirit", termeni învestiţi cu un sens axiologic, nu biologic sau fiziologic (*cf.* Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 345; *v.* şi idem, *Le corps en Chrétienté* în *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*. Textes rassemblés et édités par Maurice Godelier et Michel Panoff, Amsterdam, Éditions des Archives Contemporaines, 1998, pp. 339-340 *sqq.*). Pentru „dualitatea dinamică" dintre suflet şi corp în religia creştină, cu referire la Occidentul medieval, *v.* şi Jérôme Baschet, *Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme*, „Archives de sciences sociales des religions", n. 112 (octobre-décembre 2000), pp. 5-30.
9. De origine vetero-testamentară (Levitic 21, 16-20; *cf.* şi Howard Eilberg-Schwartz, *People of the Body : the Problem of the Body for the People of the Book*, „Journal of the History of Sexuality", vol. 2, issue 1, 1991, pp. 1-24), această prescripţie este enunţată în toate textele medievale şi, bineînţeles, şi în *Cartea Regulii Pastorale* a lui Grigore cel Mare. Iată pasajul cel mai semnificativ (Dumnezeu i se adresează lui Moise): „Aşadar, nimeni, de va avea vreun beteşug trupesc, să nu se apropie de cele sfinte, nici orbul, nici şchiopul, nici cel cu nasul mic, mare sau strîmb, nici cel cu piciorul frînt sau cu mîna frîntă, nici cel ghebos, nici cel cu albeaţă la ochi, nici cel cu puroi în ochi, nici cel cu rîie sau pecingine, nici cel cu părţile bărbăteşti vătămate" (Sfîntul Grigore cel Mare, *Cartea Regulii Pastorale (Cartea grijii pastorale)*. Traducere, prefaţă şi note de Preot profesor Alexandru Moisiu, Bucureşti, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, partea I, cap. 11, pp. 45-46). Regăsim aici, după cum bine se observă, ecoul faimosului dicton din *Satirele* lui Juvenal, *Mens sana in corpore sano*. Integritatea corporală şi – corelativ – posesia deplină a tuturor forţelor corporale reprezentau şi o condiţie a exercitării capacităţii juridice a bărbatului (prevedere valabilă şi în codurile germanice de legi). Semnele acestei integrităţi le constituiau dreptul de a purta arme şi aptitudinea de a le mînui. Dimpotrivă, omul bolnav şi suferind nu mai era considerat capabil să-şi exercite liber voinţa de decizie (Knut Schulz, *Mittelalterliche Vorstellungen von der Körperlichkeit* în Arthur E. Imhof (Hrsg.), *Der Mensch und sein Körper. Von Antike bis heute*, München, C.H. Beck Verlag, 1983, pp. 47-48). Oficiul regalităţii era, de asemenea, strîns legat de aceeaşi cerinţă a perfecţiunii corporale, cum ne-o arată, între altele, tradiţia politică timpurie irlandeză, oglindită de unele poeme epice din veacul al XI-lea. Armonia facială, îndeosebi, pare a fi fost, în acest context, o cerinţă crucială, orice desfigurare (mai ales oculară – fapt deosebit de semnificativ) antrenînd decăderea din funcţia respectivă (*cf.* Amy C. Eichhorn-Mulligan, *The Anatomy of Power and the Miracle of Kingship : The Female Body of Sovereignty in a Medieval Kingship Tale*, „Speculum. A Journal of Medieval Studies", vol. 81, n. 4, October 2006, pp. 1019-1023).
10. Ca expresie a unei „devianţe multiforme", urîţenia – atît a corpului, cît şi a feţei – era, în cultura medievală, încarnarea răului şi, uneori, chiar a nebuniei (*cf.* Fanny Caroff, *Laideur, monstruosité et altérité physique dans les chroniques illustrées des croisades* în *Monstres et imaginaire social. Approches historiques*. Sous la direction d'Anna Caiozzo et Anne-Emmanuelle

Demartini, Paris, Creaphis éditions, 2008, pp. 37-39, 50). În privinţa feţei ca ilustrare (în sensul literal al cuvîntului) a particularităţilor sufletului, este interesant de remarcat că scolastica celui de-al XIII-lea veac a dezvoltat, pe baza modelelor culturale greceşti şi arabe, o adevărată „ştiinţă" fiziognomică, care anticipează (e drept, foarte vag) explorările moderne, pe care le-am menţionat mai sus (pentru acest aspect, *v.* Joel Agrimi, *Fisiognomica e „scolastica"*, „Micrologus. Natura, scienza, e società medievali. Nature, Sciences, and Medieval Societies. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino", I, 1993, pp. 235-271 şi, mult mai amplu, *infra*, notele capitolului despre ipostaza metaforei „corpului politic" în Imperiul Bizantin).

11. Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere şi note de Marina Rădulescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1991, p. 177, Fanny Caroff, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 38 şi, pentru semnificaţia şi semiologia leprei, Amy C. Eichhorn-Mulligan, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 1035-1036. *V.*, de asemenea, şi Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 66. La fel, Christine Détrez, *La construction sociale du corps...*, pp. 15-16.
12. Atît damnaţiunea, cît şi sanctitatea se manifestau, în Evul Mediu, şi printr-un limbaj al corpului sau, potrivit inspiratei expresii a lui Piero Camporesi, ca „un discurs asupra cărnii impasibile" (*apud* André Vauchez, *The Saint* în *Medieval Callings*. Edited by Jacques Le Goff. Translated by Lydia G. Cochrane, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1990, p. 332; *v.* şi ediţia în limba română, *Omul medieval*. Postfaţă de Alexandru-Florin Platon, Iaşi, Ed. Polirom, 1999).
13. Potrivit mai multor observaţii, spiritul modern ar fi adus cu sine, între alte transformări, şi o „distanţare mefientă" între om şi corpul său, între *eu* şi realitatea fiziologică, ceea ce a confirmat, treptat, primatul inexorabil al interiorităţii şi erijarea *eu*-lui la rangul de sursă privilegiată de semnificaţii (Paul Zumthor, *La Mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 41; *v.* în acelaşi sens şi penetrantele comentarii ale lui Ioan Petru Culianu referitoare la semnificaţia simbolică a vestimentaţiei protestante, care, prin croiala ei specială destinată să ascundă formele, a rupt definitiv cu valorizarea renascentistă a formelor; *Eros şi magie în Renaştere. 1484*. Traducere de Dan Petrescu. Prefaţă de Mircea Eliade. Postfaţă de Sorin Antohi. Traducerea textelor din limba latină: Ana Cojan şi Ion Acsan, Bucureşti, Ed. Nemira, 1994, pp. 290 *sqq.*).
14. Pentru aceeaşi atitudine ambivalentă a creştinismului medieval faţă de corp, oscilînd între „refulare şi exaltare, umilire şi veneraţie", *v. inter alia* Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge*. Éditions Liana Levi, 2003, pp. 13-14 (citatul la p. 13) şi Jérôme Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Aubier, 2004, p. 389. De asemenea, Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites...*, p. 347, idem, *Le corps en Chrétienté...*, *loc. cit.*, pp. 340-343 şi Jean Gélis, *Le corps, l'Église et le sacré* în *Histoire du corps*. Sous la direction de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello. 1. *De la Renaissance aux Lumières*. Volume dirigé par Georges Vigarello, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 18. Pentru acelaşi aspect, *v.* Philip. A. Mellor, Chris Shilling, *Re-forming the Body. Religion, Community and Modernity*, London, Thousand Oaks, New Dehli, Sage Publications, 1997, pp. 35 *sqq.*
15. *V.* pe larg în această privinţă Michael A. Williams, *Divine Image – Prison of Flesh: Perceptions of the Body in Ancient Gnosticism* în *Fragments for A History of the Human Body*. Edited by Michel Feher, Ramona Nadaff, Nadia Tazi. Part One, Urzone, New York, 1989, pp. 129-147.
16. Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes...*, pp. 18, 66.
17. Daniel Le Blevec, *Le corps et ses fonctions vus par les moines (XII^e siècle)*, „Razo". Cahiers du Centre d'Études Médiévales de Nice, n. 4, 1984, p. 12. Acest exemplu – care nu este însă şi singurul – arată că nici modelul monastic de pietate, de altfel, deosebit de rigorist, nu nesocotea în întregime trupul, stabilind limite precise procedurilor de mortificare, în aşa fel încît acestea să nu dăuneze integrităţii sufletului.
18. *Cf.* Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, pp. 178-179. Este interesant de observat aici că respectiva imagine – care, fapt încă şi mai semnificativ, nu are decît o vagă justificare scripturară – nu era, în

toate cazurile, aceeaşi: dacă sufletele oamenilor obişnuiţi sau ale păcătoşilor declaraţi erau, invariabil, înfăţişate dezbrăcate, cele ale defuncţilor reputaţi prin sanctitate apăreau, în schimb, înveşmîntate, cum se observă la mai multe monumente de artă (iconografice sau sculpturale) elaborate în secolele XIV-XV în lumea catolică (pentru exemplele respective, *v.* Peter Dinzelbacher [Hrsg.], *Europäische Mentalitätsgeschichte. Haupttheмen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1993, pp. 160 *sqq.*). Potrivit interpretării lui R. Sprandel – autorul care comentează aceste exemple –, cele două ipostaze ale sufletului ar fi expresia mai curînd a dimensiunii pastorale şi pedagogice a activităţii Bisericii din perioada amintită decît a teologiei savante, rămasă, în ceea ce priveşte aspectul imaterial al corpului, fidelă textului sacru, unde nu întîlnim nici o menţiune de acest tip. Este dificil de spus dacă predicaţia religioasă despre sufletul vizualizat era expresia involuntară a unei influenţe subterane exercitate de cultura populară sau, dimpotrivă, rezultatul unui efort deliberat de educaţie a mulţimii de *illiterati*, întreprins de elita cultivată a timpului. Cert este că Biserica pare că şi-a gîndit şi aplicat strategia de captare spirituală simultan pe două planuri – savant şi popular –, fără a vedea aici vreo contradicţie.

19. *Cf.*, pentru acest aspect, Peter Dinzelbacher, *Il corpo nelle visioni dell'aldilà*, „Micrologus...", I, 1993, pp. 301-326.
20. Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*, Paris, P.U.F., 1996, pp. 37-38, 353-354; Hans-Henning Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Berlin, Akademie Verlag, 1996, pp. 317 *sqq.* şi, mai recent, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, Giulio Guidorizzi, *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*, Bari-Roma, Editori Laterza, 2012, pp. 87-130. Nu toate părţile corpului sfînt (a cărui fragmentare – *nota bene* – nu era interzisă, cum s-a întîmplat, în anumite cazuri, mai tîrziu, ci, dimpotrivă, tacit autorizată) erau valorizate la fel. Dacă picioarele erau, mai degrabă, rare printre relicvele adorate, capul, în schimb, era – aşa zicînd – prezent peste tot, la fel ca braţele, tibiile şi oasele femurale (aşezate, totuşi, mai prejos decît craniul în ierarhia resturilor corporale făcătoare de minuni) (*v.* pe larg în această privinţă Jean Gélis, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 78-101).
21. Pentru această chestiune, *cf.*, *inter alia*, Amy C. Eichhorn-Mulligan, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 1041-1043 *sqq.*
22. O excepţie merită, totuşi, făcută, pentru a menţiona ritualul *pelerinajului*, care conferea trupului prestigiul unui semnificant spiritual global. În legătură cu acest aspect, *cf.* Françoise Crémoux, *Le corps du pèlerin comme métaphore spirituelle dans les récits de pèlerinages et miracles* în *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles. Du corps métaphorique aux métaphores corporelles*. Études réunies pas Augustin Redondo, [Paris], Presses de la Sorbonne Nouvelle, Publications de la Sorbonne, 1992, pp. 191-202.
23. *Cf.*, *inter alia*, Caroline Walker Bynum, *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages* în *Fragments for A History of the Human Body...*, Part One, pp. 161-219 (cu multe exemple şi referinţe esenţiale pentru întreaga chestiune în note).
24. *Cf.* Marius Lazurca, *op. cit.*, p. 99. *V.* şi Kallistos Ware, *„Ajutorul şi duşmanul meu": trupul în creştinismul grec* în Sarah Coakley (editor), *Religia şi trupul*. Traducere de Dan Şerban Sava, Bucureşti, Ed. Univers, 2003, p. 102.
25. Discuţia amănunţită a acestui foarte interesant aspect la Howard Eilberg-Schwartz, *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim*.
26. Pentru o discuţie amănunţită a atitudinii Antichităţii greceşti despre corp şi suflet, *cf.* Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte...*, pp. 154-160 (cu referinţe bibliografice esenţiale).
27. *Cf.* Alexander Demandt, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichniss im historisch-politischen Denken*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1978, pp. 17-18.
28. Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*. Traducere de Brînduşa Prelipceanu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1995, pp. 142, 143. Antropologia modernă a confirmat sistematic acest punct de vedere. *V.*, de exemplu, Leonard Barkan, *Nature's Work of Art. The Human Body as Image of the World*, New Haven and London, 1975, pp. 8, 62, potrivit căruia caracterul de mediator social al corpului în societăţile premoderne este urmarea unei „hermeneutici" foarte elementare aplicate realităţii

înconjurătoare. Cu cît instrumentarul acestei interpretări este mai precar, cu atît reprezentările lumii naturale şi sociale au tendinţa de a se antropomorfiza, întrucît trupul omenesc este, în aceste societăţi, mijlocul cel mai la îndemînă de a figura unitatea diversităţii.

29. Marius Lazurca, *op. cit.*, pp. 96-98.
30. *Cf.* Andrei Cornea, *Scriere şi oralitate în cultura antică*, Bucureşti, Ed. Cartea Românească, 1988, p. 81.
31. În paranteză fie spus, cele mai frecvent întrebuinţate metafore cu caracater organologic în Antichitate au fost „omul" şi „copacul", amîndouă servind şi ca modele cosmologice, cum ne-o arată numeroasele mituri despre crearea lumii din membrele unei fiinţe primordiale sau cele privitoare la „copacul lumii", prezente în mitologiile persane, semite, greceşti şi germanice. Reluînd o explicaţie schiţată în rîndurile de mai înainte, dar asupra căreia vom reveni, să spunem că aceste metafore constituie expresia unei anumite concepţii despre Univers, înţeles şi interpretat ca o unitate, îngemănînd cele trei repere fundamentale ale imaginarului premodern şi mitic: *theos*, *cosmos*, *anthropos* (*cf.* Jean-Paul Bozonnet, *Des monts et des mythes. L'imaginaire social de la montagne*, Presses Universitaires de Grenoble, 1992, pp. 14-15; *v.* şi Alexander Demandt, *op. cit.*, pp. 17-18).
32. Expresie pe care Platon nu o formulează ca atare, dar se subînţelege din modul în care el povesteşte, în *Timaios*, crearea fiinţei umane de către zei (*v. infra*).
33. Pentru fragmentul care urmează, *v.* Platon, *Timaios*, 44d-e, 45a-c în *Opere complete*, vol. IV. Ediţie îngrijită de Petru Creţia, Constantin Noica şi Cătălin Partenie, Bucureşti, Ed. Humanitas, 2004, pp. 307-308. Antropologia platoniciană a făcut obiectul unui mare număr de comentarii. Printre cele mai accesibile, *v.* Andrew Lenth, *Trupul în creştinismul catolic din Occident* în Sarah Coakley (editor), *op. cit.*, pp. 123-124.
34. În comentariul său la *Timaios* (*Commentarius in Timaeum*), elaborat în jurul anului 400 d.Hr. (sau în 415 d.Hr.), Calcidius respectă conotaţiile simbolice ale capului, prezente în dialogul platonician: „Capul – scrie el – este partea corpului aşezată într-o poziţie eminentă, asemenea unei fortăreţe, în vîrful întregului trup, locuinţă a părţii principale a sufletului, pe care filosofii o numesc *hègèmonikon*, adică raţiunea; aşadar, în capul rotund, în formă de glob, după modelul lumii, se află sălaşul principalei puteri a sufletului" (*apud* Marie-Thérèse d'Alverny, *L'homme comme symbole. Le microcosme*. Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, vol. XXIII, *Simboli e simbologia nell' Alto Medioevo* (3-9 aprilie 1975), T. I, 1976, pp. 125-128. *V.* şi Ada Neschke-Hentschke, *Le rôle du cœur dans la stabilistation de l'espèce humaine chez Aristote*, „Micrologus...", XI, 2003, p. 40). Potrivit lui Calcidius, cea de-a doua parte a sufletului şi a doua în demnitate este forţa vitală, situată în inimă, ceea ce face ca, spre deosebire de celelalte animale, care au o singură facultate principală, omul să aibă două, situate în principalele organe ale corpului. (Pentru o scurtă interpretare a comentariului calcidian şi biografia – foarte puţin cunoscută, de altfel – a autorului, *v.* şi Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*. Traducere de Alexandru Cheşcu, Mihai-Silviu Chirilă şi Doina Cernica, Iaşi, Ed. Polirom, 2009, pp. 336-344, cu referinţele bibliografice de acolo. Potrivit lui Moreschini, datarea comentariului ar fi mai timpurie, între 325-350 d.Hr.)
35. În conformitate cu doctrina hippocratică, creierul (şi, prin extensie, capul) era sediul *pneumei*, adică al spiritului (*apud* Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 28).
36. Platon, *Timaios*, 47a, ed. cit., p. 310.
37. Pentru aceste informaţii, *v.* Marian Kurdziałek, *Der Mensch als Abbild der Kosmos* în *Der Begriff der Repreasentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*. Herausgegeben von Albert Zimmermann, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1971, pp. 35 *sqq.*, 45 *sqq.*
38. Termen tehnic, aparţinînd vocabularului astrologic modern, inexistent în textele vechi, *melothesia* provine din grecescul *το μέλος* (pl. *τά μέλέ*), desemnînd, mai întîi, membrele, ulterior întregul corp omenesc. Acelaşi cuvînd evocă şi părţile componente ale unei linii muzicale (*cf.* Odile Ricoux, *„Homo astrologicus": la mélothésie chez les astronomes latins* în *Corps romains*. Textes réunis par Philippe Moreau, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, p. 201).
39. *Ibidem*, p. 206 şi *passim*, pentru toate informaţiile de mai sus.

40. Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 40, 50, 62-63.
41. Iată pasajul respectiv: *Unde et veteres hominem in communione fabricae mundi constituerunt, siquidem graece mundus cosmos, homo autem micros cosmos, id est minor mundus est appelatus...* („după aceea, cei vechi au presupus [că] omul se află în comuniune cu structura lumii, deoarece, în greceşte, lumea este numită cosmos, iar omul microcosmos, adică lumea mai mică"). Isidorus Hispalensis, *De natura rerum*. Am folosit pentru traducere ediţia critică a lui Jacques Fontaine, Isidore de Seville, *Traité de la nature*, IX. *De mundo [Du monde]*, Bordeaux, Féret et Fils, 1960, pp. 206-208. Pentru un comentariu al aceluiaşi tratat, *v.* şi Barbara Obrist, *La cosmologie médiévale. Textes et images*. I. *Les fondements antiques*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004, p. 39. Înaintea autorului *Etimologiilor*, cel care a evocat aceeaşi analogie dintre microcosmos şi macrocosmos a fost Dionisie pseudo-Areopagitul, dar în forma corespondenţelor dintre părţile (respectiv însuşirile) trupului şi „puterile cereşti". „Aşa, de pildă, – scrie el – facultăţile optice înseamnă privirea cea mai perspicace şi fără suferinţă spre luminile cereşti, precum şi receptivitatea simplă, elastică, nerefractară... a iluminărilor divine. Simţul mirosului, ce are calitatea de a distinge, înseamnă puterea de a percepe, pe cît posibil, mirosul cel plăcut ce depăşeşte mintea şi de a deosebi atent şi apoi a evita tot ce nu seamănă acestuia (celui plăcut). Simţul auzului înseamnă puterea de a primi inspiraţia divină şi a o reţine cu pricepere. Simţul gustului înseamnă săturarea cu hrana spirituală şi primirea de hrană divină...", ş.a.m.d. (Dionisie pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*. Traducere şi studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu. Postfaţă de Ştefan Afloroaiei, Iaşi, Institutul European, 1994, p. 70).
42. Isidor de Sevilla, *Etimologii*, XI-XII. Ediţie bilingvă. Ediţie îngrijită, traducere din limba latină, studiu introductiv, cronologie şi note de Anca Crivăţ, Iaşi, Ed. Polirom, 2014, colecţia „Biblioteca medievală", cartea a XI-a („Despre om şi monştri"), cap. I („Despre om şi părţile sale"), § 16, p. 53.
43. Istoria tradiţiei manuscrise a acestui opuscul nu este cunoscută cu exactitate. Primul manuscris al cărţii (păstrat la München şi databil în perioada 1180-1190 sau puţin mai devreme) este originar din regiunea situată între Rin şi Mosella. Cea de-a doua versiune manuscrisă, conservată la Viena, este posterioară (din jurul anului 1200) şi provine din Austria Inferioară (Niederösterreich). Cu toate că de factură diferită, cele două manuscrise sînt, în mod vizibil, înrudite, comportînd fiecare cîte 72, respectiv 73 de miniaturi, asociate cu rugăciuni în limba germană. Miniaturile reprezintă scene din Vechiul Testament (începînd cu Facerea) şi Noul Testament, cele din urmă fiind referitoare, îndeosebi, la minunile săvîrşite de Christos. Acest tip de carte de rugăciuni reprezintă o raritate pentru secolul al XII-lea, prefigurînd aşa-numitele „cărţi ale orelor" (*Les livres d'heures)* de la sfîrşitul Evului Mediu (Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves...*, p. 155). *Liber divinorum...*(„Cartea minunilor divine pe înţelesul oamenilor simpli") face parte dintr-o serie de trei scrieri teologice, cuprinzînd viziunile stareţei din Rupertiborg (Rupertsberg), care, pe lîngă textul deja citat, mai cuprinde: *Scivias* („Cunoaşte căile") şi *Liber vitae meritorum* („Cartea meritelor vieţii") (*cf.* Ellen Breindl, *Hildegarde de Bingen. Une vie, une œuvre, un art de guerir en âme et en corps*, Saint-Jean-de-Braye, Éditions Dangles, 1994, p. 139).
44. Iată cum este redată această viziune, ilustrată de imaginea pe care am descris-o: „Iar în mijlocul acestor elemente este un glob nisipos, de o mare întindere, pe care îl înconjoară elementele, astfel încît el nu poate să se mişte nici într-o parte, nici în alta: ceea ce arată în chip vădit, în puterea creaturilor lui Dumnezeu, omul, obiect al unor adînci cugetări (ale Sfintei Treimi), făcut într-un chip neasemuit din lutul pămîntului, spre o mare glorie; şi într-atît [este el] de înconjurat de virtutea creaturilor, că nu poate fi cu nici un chip separat de ele; fiindcă elementele lumii, create pentru slujirea omului, sînt spre folosinţa sa; în timp ce omul, aşezat în mijlocul lor, le domină prin hotărîre divină (...). O, Dumnezeule, care ai făcut neasemuit toate lucrurile, l-ai încununat pe om cu coroana de aur a inteligenţei; şi l-ai îmbrăcat cu splendidul veşmînt al frumuseţii vizibile, aşezîndu-l astfel, ca pe un principe, mai presus de [toate] operele tale măreţe, pe care le-ai pus, cu dreptate şi bunătate, printre creaturile tale. Căci ai dat omului

demnităţi mai mari şi mai admirabile decît altor creaturi" (Sainte Hildegarde, *Scivias ou Les trois livres des visions et révélations de l'édition princeps Henri Étienne, 1513*. Traduits littéralement du latin en français par [Rodolphe Chamonal] le traducteur de la *Vie* de la même Sainte et des *Œuvres complètes* de Rusbroch, Livre I, Paris, R. Chamonal libraire-éditeur, 1909, pp. 100-101). *Liber divinorum* cuprinde zece viziuni trăite de autoare, care pun în evidenţă relaţia dintre microcosmos şi macrocosmos. A doua, a treia şi a patra viziune descriu foarte amănunţit părţile corpului uman (Daniel Le Blevec, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 10. Marian Kurdziałek, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 54-57; *v.*, de asemenea, Ellen Breindl, *op. cit.*, pp. 143-149).

45. Figurarea analogiilor dintre corp şi sistemul astral nu avea numai o semnificaţie teoretică, ci şi o utilitate practică, indicîndu-le bunăoară chirurgilor epocii (care erau şi bărbieri) perioadele faste sau nefaste pentru aplicarea terapiei prin sîngerare. În 1427, Carol al VII-lea a hotărît ca toţi bărbierii din regat să afişeze în prăvăliile lor diagrama acestor corespondenţe, *pour le bien de la chose publicque et pour pourveoir a la saintete du corps humaine* (*apud* Michael Camille, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 68).
46. *Apud* Hervé Martin, *op. cit.*, p. 135 şi Marian Kurdziałek, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 51-53, cu ample citate din *Elucidarium*. Analogiile episcopului de Autun sînt frapant de asemănătoare (pe alocuri chiar identice) cu cele care apar într-un opuscul medical al Hildegardei de Bingen, *Causae et curae*, ceea ce sugerează că micul tratat al călugăriţei renane ar fi putut constitui una din sursele *Elucidarium*-ului (pentru confruntarea fragmentelor revelatoare în acest sens, *cf.* Elisabeth Klein-Halna, *Anatomie et microcosme chez Hildegarde de Bingen* în *Usages culturels du corps*. Sous la direction de Isabelle Bianquis, David Le Breton, et Colette Méchin, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 142).
47. *Cf.* Nadeije Laneyrie-Dagen, *L'invention du corps. La représentation de l'homme du Moyen Âge à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Flammarion, 2006, pp. 231-238 *sqq. V.* în acest sens şi Sébastien Jahan, *Les renaissances du corps en Occident (1450-1650)*, Paris, Belin, 2004, pp. 232 *sqq.* şi *passim*.
48. Guillaume de Saint-Thierry (Guillelmus [Abbas] Sancti Theodorici Remensis) este autorul unui tratat intitulat *De natura corporis et animae* (cca 1140). Pentru un comentariu al tratatatului, *v.* Svenja Gröne, *Le premier écrit scientifique cistercien : „De natura corporis et animae" de Guillaume de Saint-Thierry*, „Rives méditeranéennes", n. 31, 2008, pp. 115-130.
49. Pentru Hildegarde de Bingen, *v.* amintitul tratat medical *Causae et curae*, unde teoria „corespondenţelor umorale" ocupă un loc central (Elisabeth Klein-Halna, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 139-146).
50. Bernardus Silvestris, *Cosmografia*, ed. cit., *supra*, n. 118, p. 40.
51. Pentru mai multă claritate, nu este, poate, inutil să reamintim în acest context faptul că teoria umorilor îşi trage rădăcinile din cultura Greciei clasice, fiind expresia unei concepţii asupra lumii construite cu ajutorul noţiunilor de amestec şi echilibru, aplicate diverselor elemente şi proprietăţi. Fondatorul acestei interpretări a fost – repetăm – Empedocle din Agrigent (490-435 î.Hr.), iar medicalizarea ei s-a datorat – cum am arătat – lui Hippocrates din Cos, mai ales prin două dintre scrierile sale: „Despre natura umană" şi „Despre umori" (termen care nu apare, totuşi, în originalele eline ale lucrărilor medicului grec, ci este rezultatul unei transliterări latine) (Rafael Mandressi, *Le regard de l'anatomiste. Dissections et invention du corps en Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, pp. 161-162; Roger Dachez, *Histoire de la médecine de l'Antiquité au XX^e siècle*, Paris, Tallandier, 2008, pp. 116 *sqq.*; *v.* şi *supra*, referinţele din capitolul introductiv).
52. Pentru această chestiune, pe lîngă textul galenic fundamental, referitor la „amestecuri", unde este dezvoltată această teorie (Galen, *Selected works*. Translated with an Introduction and Notes by P.N. Singer, Oxford University Press, 1997, pp. 202 *sqq.*), *v.* pe larg Luis Garcia-Ballester, *„Artifex factivus sanitatis" : health and medical care in medieval Latin Galenism* în idem, *Galen and Galenism : theory and medical practice from Antiquity to the European Renaissance*, Ashgate, Variorum Collected Studies, 2002, pp. 128 *sqq.* De asemenea, Roy Porter, Georges Vigarello, *Corps, santé et maladie* în *Histoire du corps*, 1, pp. 335-340 *sqq.*

53. Galen, ed. cit., pp. 202 *sqq.* şi Daniel Le Blevec, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 13.
54. Pentru originea „politică" a acestui termen, *v. supra*, cap. introductiv.
55. ...şi, în acelaşi timp, pe plan simbolic, cu aceea adamică curmată de păcatul originar care, dereglînd echilibrul umorilor, i-a aruncat pe primii oameni în „regnul" inferior al animalelor (de unde şi interesul pentru morfologia comparată a celor două tipuri, uman şi animal, arătat de mai mulţi intelectuali în Renaştere şi la începutul epocii moderne (*cf.* Nadeije Laneyrie-Dagen, *op. cit.*, pp. 239-240 *sqq.*). Pentru felul în care medicina hippocratică înţelegea noţiunea de sănătate, *v.* şi Roger Dachez, *op. cit.*, p. 222.
56. Roy Porter, Georges Vigarello, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 340-343.
57. *Cf.* Rainer Guldin, *Körpermetaphern. Zum Verhältnis von Politik und Medizin*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 1999, pp. 164 *sqq.* şi Luis Garcia-Ballester, *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim*. Terapia „cultă" a Evului Mediu, de inspiraţie galenică, se caracteriza printr-o cu totul altă abordare. Pornind – cum vom arăta, succint, puţin mai încolo, dar într-un alt context – de la o imagine mult mai elaborată a corpului decît medicina hippocratică – deşi nu străină de ea –, medicina lui Galenus concepea maladia ca efectul punctual al unei cauze exterioare, actul vindecării fiind, în mod preponderent, centrat pe aplicarea unor regimuri dietetice şi ingurgitarea anumitor remedii. Deşi, cum se poate deduce chiar şi din aceste sumare referinţe, concepţia terapeutică a medicului din Pergam avea un grad mai ridicat de raţionalitate decît aceea hippocratică, fiind orientată spre corpul omenesc şi afecţiunile lui (din acest unghi prefigurînd, fie şi vag, modernitatea), ea nu era desprinsă de influenţa eresurilor timpului, ca, bunăoară, aceea referitoare la înrîurirea viselor şi a poziţiei astrelor asupra actului medical şi a şanselor de vindecare ale pacientului. Dimpotrivă, atît în mediile culte – unde terapia hippocratică şi aceea galenică erau intens practicate –, cît şi în cele populare, medicina astrologică (numită şi *iatromatematică*), întemeiată pe principiile *melothesiei* (menţionată mai sus), se bucura de o trecere deosebită (*v.* Odile Ricoux, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 218-221 ; pentru specificul medicinii galenice, *v.*, mai pe larg, Heinrich von Staden, *Galen's daimon : reflections on „irrational" and „rational"* în vol. *Rationnel et irrationel dans la médecine ancienne et médiévale. Aspects historiques, scientifiques et culturels*. Textes réunis par Nicoletta Palmieri, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003, pp. 15-44 şi Ivan Garofalo, *Note sui giorni critici in Galeno* în idem, pp. 45-58).
58. Jacques de Voragine, *Legenda de aur*, vol. I. Traducere, îngrijire şi prefaţă de Livia Titieni, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1998, pp. 169-170.
59. *Cf.* Shulamith Shahar, *The old body in medieval culture* în *Framing medieval bodies...*, pp. 164-167 (*v.* şi n. 2 a prezentului capitol).
60. *Apud* Georges Duby, *Anul 1000*. Traducere de Maria Ivănescu. Postfaţă de Mihai-Răzvan Ungureanu, Iaşi, Ed. Polirom, 1996, p. 69. Nici cultura arabă a Evului Mediu nu a fost străină de această imagine – după cum vedem – foarte răspîndită. Un exemplu în acest sens este şi cel al filosofului arab Joseph ibn Zaddik († 1149), autor al tratatului intitulat *Olam katon* („Microcosmosul"), din care s-a păstrat doar o versiune ebraică a unui traducător necunoscut. Analogiile prezente aici sînt, însă, legate mai curînd de natură decît de cosmos, cum o demonstrează apropierile pe care le face autorul între corpul uman şi lumea vegetală şi animală (pentru citat, *v.* Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, pp. 45-46).
61. Michael Camille, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 64-68. *V.* şi Bernardus Silvestris (*op. cit.*, p. 195), care caracterizează şi el fiinţa umană ca un „univers mai mic" (*minor mundus*).
62. *Cf.* Andrei Pleşu, *Despre îngeri*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 2003, p. 231.
63. Pe lîngă sursele deja citate, *v.* pe larg, în acest sens, Ioan Petru Culianu, *Iocari serio. Ştiinţă şi artă în gîndirea Renaşterii*. Traducere de Maria-Magdalena Anghelescu şi Dan Petrescu. Postfaţă de H.-R. Patapievici, Iaşi, Ed. Polirom, 2003, pp. 30-31, 35-36, 40-41.
64. De aici şi *centralitatea* situării sale pe scara imaginară a Creaţiei : simultan pe treapta cea mai de sus a mundanului şi cea mai de jos a cerescului (*cf.* Jérôme Baschet, *La civilisation féodale*, pp. 400-401).

65. Sébastien Jahan, *op. cit.*, pp. 14-15.
66. *V.* în acest sens J.R.R. Christie, *The Paracelsian Body*, în Ole Peter Grell (editor), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 1998, pp. 278-280 şi, pe larg, Roger Dachez, *op. cit.*, pp. 393-401. De asemenea, Sébastien Jahan, *op. cit.*, p. 263.
67. *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, 1970, cap. V-VI (*v.* şi Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, pp. 58-59).
68. Potrivit interpretării lui Rainer Guldin, „corpul grotesc" analizat de Bahtin în legătură cu opera lui Rabelais nu ar avea numai o dimensiune naturală, ci ar fi şi un simbol al transgresiunii normelor şi al ierarhiilor şi, totodată, al inversiunii sau răsturnării corpului social şi politic. Acest lucru reiese din abolirea celor trei principii cardinale care definesc corpul social şi politic „normal": *ierarhia strictă a organelor* sub autoritatea capului sau a inimii (răsturnată în favoarea pîntecului şi, în genere, a părţilor inferioare ale trupului, ceea ce semnifică valorizarea zonelor sociale şi politice pînă atunci marginale şi desconsiderate), *diferenţierea lor funcţională* (abolită în „corpul grotesc", unde aceluiaşi organ – precum gura, de exemplu – îi sînt atribuite mai multe funcţii, adeseori antinomice) şi principiul *interdependenţei* (anulat prin imaginarea unor organe – bunăoară, pîntecul şi falusul – ca putînd avea o existenţă independentă de restul trupului). „Corpul grotesc" se mai particularizează prin „închiderea" sa ermetică faţă de potenţialele intruziuni exterioare, altfel spus, prin specificul său de „sistem închis", particularitate temporar suspendată prin porozitatea zonelor „de frontieră" (piele, anus, gură), angajate într-un schimb intens de stimuli cu exteriorul. Pe scurt, atributele de bază ale corpului fizic şi social-politic „normal" (fixitatea, stabilitatea şi chiar perenitatea, dacă ne gîndim la dogma Resurecţiei) se metamorfozează, prin „corpul grotesc", în fluiditate, disoluţie, efemeritate, verticalitatea corpului (sugerată de preeminenţa capului) fiind, la rîndu-i, înlocuită, în condiţiile întîietăţii pîntecului, prin orizontalitatea sa (*op. cit.*, pp. 141-159).
69. I Corinteni 12. 12-31 conţine cea mai amplă expresie a acestei identităţi. Iată fragmentele cele mai semnificative: „12. Căci după cum trupul este unul şi are multe mădulare, şi după cum toate mădularele trupului, măcar că sînt mai multe, sînt un singur trup, – tot aşa este şi Christos. 13. Noi toţi, în adevăr, am fost botezaţi de un singur Duh, ca să alcătuim un singur trup, fie Iudei, fie Greci, fie robi, fie slobozi; şi toţi am fost adăpaţi dintr-un singur Duh. 14. Astfel, trupul nu este un singur mădular, ci mai multe... 18. Acum, dar Dumnezeu a pus mădularele în trup, pe fiecare aşa cum a voit El. 19. Dacă toate ar fi un singur mădular, unde ar fi trupul? 20. Fapt este că sînt mai multe mădulare, dar un singur trup... 27. Voi sînteţi trupul lui Christos şi fiecare în parte mădularele lui" (*Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament. Cu trimeteri*, Societatea biblică, *s.a.*, *s.l.* Toate citatele din epistole, care urmează, sînt luate de aici).
70. Cronologia (relativă şi controversată) a epistolelor pauline este următoarea: II Tesaloniceni (anul 44 d.Hr.), I Tesaloniceni (46 d.Hr.), I Corinteni (47 d.Hr.), II Corinteni (10-13) (47 d.Hr.), Filipeni (47 d.Hr.), II Corinteni (1-9), Galateni (47 d.Hr.), Romani (47 d.Hr.), Coloseni (48 d.Hr. sau după acest an), Epistola către Filimon (48 d.Hr.) şi Efeseni (48 d.Hr.) (*v.* în acest sens, *inter alia*, Victor Paul Furnish, *Development in Paul's Thought*, „Journal of the American Academy of Religion", Vol. 38, n. 3, Sep. 1970, pp. 289-303 şi, mai ales, p. 291).
71. Este constatarea (judicioasă) a lui Robert Jewett (*Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings*, Leiden, E.J. Brill, 1971, pp. 284-287), dar care se înşală, totuşi, cînd afirmă că, în afară de Romani, ea nu mai este folosită „nicăieri altundeva" (*ibidem*, p. 2).
72. „Căci după cum într-un trup avem mai multe mădulare, şi mădularele n-au toate aceeaşi slujbă, tot aşa şi noi, cari sîntem mulţi, alcătuim un singur trup în Christos; dar fiecare în parte sîntem mădulare unii altora" (Romani 12. 4, 5).
73. Efeseni 4. 25, Coloseni 1. 24. Pentru cronologia epistolelor pauline, *v. supra*, n. 70.
74. Un util rezumat al problemei la Ruth Ilsley Hicks, *The Body Political and the Body Ecclesiastical*, „Journal of Bible and Religion". Vol. 31, n. 1, Jan. 1963, pp. 29-35 şi la Michelle V. Lee, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, Cambridge University Press, 2006, pp. 8-10.

75. Pentru o trecere în revistă a acestor interpretări, cu referinţele de rigoare, *v.* Robert Jewett, *op. cit.*, pp. 208, 228 *sqq*, 230 *sqq*, 237 *sqq*. De asemenea, mai succint, Michelle V. Lee, *op. cit.*, pp. 8-9.
76. Gerhard Dohrn-van Rossum, *Politischer Körper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte naturaler Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache*, Bielefeld, 1977, pp. 85-86.
77. Este interpretarea lui Dale B. Martin, potrivit căruia I Corinteni este construit pe o strategie retorică evidentă (*The Corinthian Body*, Yale University Press, 1995, pp. 39 *sqq*. şi 55 *sqq*.).
78. Pentru rolul corpului în filosofia stoică, *v. supra*, introducerea prezentei cărţi şi, de asemenea, Michelle V. Lee, *op. cit.*, p. 200 şi *passim*. Dintre cele trei tipuri de corpuri specifice concepţiei stoice despre Univers : (a) corpurile compuse din părţi separate, izolate şi existente prin ele însele ; (b) corpurile alcătuite din părţi contigue sau adiacente şi (c) corpurile unificate, ultimele erau cele mai „depline", întrucît coeziunea lor se datora *pneumei* (*spiritus*) (*ibidem*, p. 50). Aceeaşi sursă (stoică) a metaforei pauline a fost, mai aproape de noi, însuşită ca perfect plauzibilă şi de A. Koschorke, S. Lüdemann, T. Frank, E. Matala de Mazza, *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2007, pp. 69-70. Pe linia unor interpretări, mai vechi, autorii consideră că, în afară de imaginile corporale asemănătoare din cultura greacă şi filosofia stoică, una din sursele principale ale metaforei pauline a Bisericii ca „trup al lui Christos" a fost şi fabula lui Menenius Agrippa (*ibidem*, p. 71, dar şi p. 74, pentru semnalarea intensei dezbateri referitoare la aceste surse).
79. *Op. cit.*, *passim*.
80. I Corinteni 11. 23-25.
81. Interpretarea lui Rawlinson (datînd din 1930) este rezumată de Robert Jewett, *op. cit.*, p. 246, n. 4 şi 247.
82. Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven and London, Yale University Press, 1983, pp. 89-90.
83. Pentru această apreciere, *v. inter alia* Karl Olav Sandnes, *Belly and Body in the Pauline Epistles*, Cambridge University Press, 2004, pp. 16 *sqq*.
84. Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, 2ème édition revue et augmentée, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1949, *passim* ; idem, *Meditaţie asupra Bisericii*. Traducere din franceză de Marius Boldor şi Valeria Pioraş. Control ştiinţific de Marius Taloş şi Tarciziu Şerban, Bucureşti, Humanitas, 2004, pp. 96 *sqq*. ; John A.T. Robinson, *Le corps. Étude sur la théologie de Saint Paul*. Traduit de l'anglais par P. de Saint-Seine, s.j. Préface à la traduction française par J. Guillet, s.j., Paris, Éditions du Chalet, 1966, pp. 31-131. Pentru un util rezumat al aceleiaşi concepţii, *v.* şi Sarah Coakley (editor), *Religia şi trupul*. Traducere de Dan Şerban Sava, Bucureşti, Ed. Univers, 2003, pp. 104-106, precum şi Jacques Joubert, *Corps et salut dans la théologie catholique* în *Le corps. Le sensible et le sens*. Sous la direction de Gilbert Vincent, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pp. 108-110. Pentru antropologia paulină, *v.*, de asemenea, Brice Deymié, *Bible et anthropologie* în *Corps, âme, esprit*. Sous la direction de Claude Cohen-Boulakia et Jacques Gorot, Cerisy, 2000, p. 151.
85. Datorată, neîndoielnic, ascendenţei vetero-testamentare a gîndirii pauline despre fiinţa umană, care nu disocia, cum aveau s-o facă platonismul şi continuarea sa porphyriană, între „corp" şi „suflet", respectiv, „trup" şi „carne" etc. (*cf.* John A.T. Robinson, *op. cit.*, pp. 23-30 ; Sarah Coakley (editor), *op. cit.*, pp. 102-103). Potrivit interpretării lui Jacques Joubert (*op. cit.*, *loc. cit.*, p. 10), utilizarea preponderentă de către Sf. Apostol Pavel a termenului *soma* în locul lui *sarx* s-ar datora faptului că în *Septuaginta* acelaşi cuvînt este folosit, adesea, ca un corespondent al termenului ebraic *basar*, cu dublul înţeles de „carne" şi „corp".
86. Interpretarea îi aparţine, printre alţii, şi lui Ernst Käsemann, *Perspectives in Paul*, Philadelphia, Fortress, 1971, *apud* Michelle V. Lee, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 6.
87. „Noi, cari sîntem mulţi, sîntem un trup ; căci toţi luăm o parte din aceeaşi pîine" (I Corinteni 10. 17) constituie una dintre nenumăratele expresii ale acestei convingeri fundamentale.

88. Pentru această interpretare, *v.*, de asemenea, Alain Boureau, *The Sacrality of One's Own Body in the Middle Ages*, „Yale French Studies", n. 86, 1994, pp. 7-8 şi Nanine Charbonnel, *Comme un seul homme. Corps politique et corps mystique. Étude philosophique*, vol. I, Éditions Aréopage, 2010, pp. 70 *sqq.* şi *passim*.
89. „Dar vreau să ştiţi că Christos este capul oricărui bărbat; că bărbatul este capul femeii şi că Dumnezeu este capul lui Christos" (I Corinteni 11. 3); „Ci, credincioşi adevărului, în dragoste să creştem în toate privinţele ca să ajungem la Cel ce este Capul, Christos" (Efeseni 4. 15); „El este Capul trupului, al Bisericii. El este începutul, cel întîi născut dintre cei morţi, pentru ca toate lucrurile să aibă întîietatea" (Coloseni 1. 18). Dohrn-van Rossum consideră că această asociere este absolut inedită, întrucît nu se găseşte nici în tradiţia vetero-testamentară (unde capul – κεφαλή – apare ca o expresie a autorităţii – αρχή –, dar niciodată în relaţie cu trupul), nici în vocabularul grec (*cf.* Gerhard Dohrn-van Rossum, *op. cit.*, p. 84). Unii lingvişti sînt, însă, de altă părere. Potrivit lui Émile Benveniste, capul avea un rol simbolic important în mitologia greacă (fapt atestat, între altele, de poemele homerice), fiind asociat tuturor gesturilor semnificative. Bunăoară, încuviinţarea din cap – gestul suprem de ratificare – simboliza asentimentul zeilor sau, literalmente, transferul unui cuvînt din ordinea ipoteticului în aceea a realităţii. În limba greacă, *kraino* (κραινο)-*krainein* (κραίνειν) – de la rădăcina *kar* (καρ) (= „cap") – are înţelesul de „stăpînire", „guvernare", al unui lucru ce conferă legitimitate, face executoriu etc., în general, sensul unei aprobări, figurată printr-o mişcare a capului (Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, vol. 2, „Pouvoir, droit, religion", Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 35-42). După unele interpretări, asocierea capului cu principiul autorităţii şi al suveranităţii ar fi de origine semită (*cf.* Jean-Louis Chrétien, *Le corps mystique dans la théologie catholique* în *Le Corps*. Sous la direction de Jean-Christophe Goddard, Paris, J. Vrin, 2005, p. 89. Pentru valoarea simbolică a capului, considerabil întărită de creştinism prin preeminenţa atribuită înălţimii, părţii „de sus", în cadrul sistemului fundamental de referinţă sus/jos, care exprimă principiul creştin al ierarhiei, *v.* şi Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge*. Éditions Liana Levi, 2003, p. 175; de asemenea, Ioan Pânzaru, *„Caput mysticae". Fonctions symboliques de la tête chez les exégètes de la seconde moitié du XIIe siècle*, „Le Moyen Âge", Tome CVII, 2001/3-4, pp. 439-453 şi Christina von Braun, *Der Gesellschaft auf den Leib geschrieben. „Mutter Staat"* în Elisabeth Rohr [Hg.], *Körper und Identität. Gesellschaft auf dem Leib geschrieben*, Ulrike Helmer Verlag, 2004, p. 266).
90. Trei amănunte, nu lipsite de semnificaţie, se mai cuvin amintite aici. Mai întîi, dacă este să dăm crezare interpretării lui John A.T. Robinson (*op. cit.*, *passim*), viziunea realistă a noţiunii de „trup al Bisericii" profesată de Sf. Apostol Pavel i-ar fi fost inspirată acestuia pe de o parte de doctrina euharistică a Apostolilor (potrivit căreia – pe temeiul momentului fondator al Cinei – pîinea împărtăşaniei *este* trupul însuşi al Mîntuitorului, transmisă prin acest act în fiinţa şi în personalitatea sa tuturor credincioşilor) şi pe de altă parte – dar, poate, în cea mai mare măsură – de actul însuşi al Revelaţiei care a determinat convertirea celui devenit ulterior „apostolul neamurilor", un act caracterizat prin apariţia *corporală* a lui Isus reînviat, care se declară în faţa celui care (încă) îl persecuta identic cu „Biserica", altfel spus, cu credincioşii pe care îi urmărea Saul/Pavel. În al doilea rînd, percepţia – cum am spus – literalmente organică despre trupul Bisericii evocată de epistolele pauline încorporează şi dimensiunea care îi subliniază în cel mai apăsat chip acest caracter: aceea evolutivă. Pentru Apostolul Pavel, „trupul Bisericii" este viu şi, întrucît *creşte*, se dezvoltă necontenit, sursa acestei dezvoltări fiind „capul", adică Christos (Efeseni 4. 15-16) – o interpretare care îl situează pe autorul epistolelor nu numai în descendenţa tradiţiei vetero-testamentare, de care am amintit, ci şi în continuitatea spiritualităţii greceşti, ce asocia „creştetului", forţelor sale vitale, acelaşi rol director şi (re)generativ (*cf.* în acest sens Jean-Louis Chrétien, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 89-90). În sfîrşit, deşi antropologia paulină în relaţie cu Biserica este atît de concretă în fiecare din expresiile sale, ea nu apare, cum am notat deja, lipsită nici de unele conotaţii simbolice, oarecum mai limpezi, ca, bunăoară, aceea a datoriei de întrajutorare şi a egalei demnităţi a *tuturor* credincioşilor, indiferent de statut, desprinsă din

relaţia organică dintre „mădularele" care alcătuiesc corpul Bisericii (pentru acest din urmă aspect, *v.* Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1978, pp. 21-22, dar şi art. semnat de Ernst-Wolfgang Böckenförde în *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-soziale Sprache in Deutschland.* Herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Band 4, Klett-Cotta Verlag, 1978, art. *Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper*, pp. 533-534. *V.*, de asemenea, Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 62-63, care consideră, într-o manieră mult prea dihotomică şi, în fond, eronată, pentru oricine este familiarizat, fie şi superficial, cu ecleziologia paulină, că această perspectivă „democratică" asupra „corpului" Bisericii, oglindită de I Corinteni, ar „contrasta" cu aceea ierarhică, evocată în Coloseni şi Efeseni, în favoarea căreia ar fi fost, aici, definitiv abandonată. În realitate, cele două interpretări nu se exclud, ci se completează, de vreme ce organizarea ierarhică a „trupului" ecleziastic (şi, mai tîrziu, a celui politic) presupune interdependenţa funcţională a organelor sale componente şi, implicit, egala lor îndreptăţire. În acelaşi sens, *v.* şi Dietmar Peil, *Untersuchungen zur Staats-und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1983, pp. 399-413).

91. Despre acest aspect şi modalităţile de analiză a reprezentării pauline a „trupului lui Christos" din unghiul teoriei limbajului, *v.* studiul nostru, Alexandru-Florin Platon, *Metafora corpului în cultura medievală. Cîteva probleme de metodă* în vol. *Ideologii politice şi reprezentări ale puterii în Europa*. Studii reunite de Alexandru-Florin Platon, Bogdan-Petru Maleon, Liviu Pilat, Iaşi, Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2009, pp. 15-39.
92. Situaţie în care enunţul paulin din Epistola către Romani 12.4-5 ar trebui reformulat după cum urmează: „Căci după cum într-un trup avem mai multe mădulare şi mădularele n-au toate aceeaşi lucrare, tot aşa şi noi, fiind mulţi, sîntem un singur trup *ca al lui* Christos şi fiecare în parte mădularele unii altora" (subl. n., A.-Fl.P.).
93. *V.*, în acest sens, studiile din *Metaphor and Thought*, 2nd edition. Edited by Andrew Ortony, Cambridge University Press, 1993, *passim*.
94. Wayne A. Meeks a considerat că disensiunile din comunitatea din Corint erau generate de ierarhiile de *status* dintre credincioşi (mai concret, dintre cei avuţi şi săraci), ceea ce se vădea şi în modul în care erau săvîrşite riturile comunitare de agregare, precum masa comună (*op. cit.*, pp. 90, 117, 119, 159 şi *passim*). Urmînd acelaşi tip de lectură, Dale B. Martin a susţinut că Sf. Apostol Pavel a dorit prin mesajul său să-i convingă pe creştinii din Corint că, în urma noului „legămînt" instituit prin venirea lui Christos, relaţiile dintre oameni şi ierarhiile tradiţionale nu mai puteau fi aceleaşi, ci trebuiau regîndite într-o altă manieră, care să ţină cont de „spiritul" noilor împrejurări (*op. cit.*, *passim*).
95. Este interpretarea lui Robert Jewett, *op. cit.*, pp. 279 *sqq.* şi 32 *sqq.* (despre facţiunile din biserica din Corint).
96. Pentru această interpretare, *v.* şi A. Koschorke, S. Lüdemann, T. Frank, E. Matala de Mazza, *op. cit.*, p. 73.
97. *V.*, de exemplu, James D.G. Dunn, *The 'Body of Christ' in Paul*, în Michael J. Wilkins, Terence Page (editors), *Worship, Theology and Ministry in Early Church*, Sheffield Academic Press, 1992, pp. 160-162 şi Richard A. Horsley, *I Corinthians : A Case Study of Paul's Assembly as an Alternative Society* în idem (editor), *Paul and Empire : Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity International, 1997, p. 252, ambii citaţi de Michelle V. Lee, *op. cit.*, p. 22.
98. Wayne A. Meeks, *op. cit.*, p. 160 şi Michelle V. Lee, *op. cit.*, pp. 19 *sqq.*, 199 şi *passim*.
99. Potrivit tradiţiei, al treilea episcop al Romei (între anii 92-101) după Lin şi Anaclet. A fost cel dintîi dintre părinţii apostolici. Epistola către Corinteni a fost scrisă în jurul anului 98 d.Hr. (*cf. Scrierile Părinţilor Apostolici*. Traducere, note şi indici de Preot dr. Dumitru Fecioru, Bucureşti, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, p. 44).

100. Iată pasajele cele mai semnificative: cap. XXXVII: „(...) Cei mari nu pot fi fără cei mici şi nici cei mici fără cei mari; este o legătură între toţi şi sînt de folos unul altuia. Să luăm ca pildă trupul nostru; capul fără picioare nu este nimic, la fel nici picioarele fără cap; iar cele mai mici mădulare ale trupului nostru sînt de neapărată trebuinţă şi folositoare întregului trup; dar toate mădularele se înţeleg şi au nevoie de o unică supunere pentru bunăstarea întregului trup"; cap. XLVI: „(...) Pentru ce să despărţim şi să sfîşiem mădularele lui Christos, pentru ce să ne răzvrătim împotriva propriului nostru trup şi să ajungem la o atît de mare nebunie, încît să uităm că sîntem mădulare unii altora?" (*ibidem*, pp. 74, 80).
101. *Cf.* în acest sens *De catholica ecclesiae unitate*, datînd din 250-252, considerată drept „cea mai importantă şi originală dintre scrierile sale"; *v.* Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfînta Mănăstire Dervent, 1999, p. 63). Iată cum vede Ciprian această strînsă unitate (descrisă ierarhic şi omologic): *Deus unus est et Christus unus et una Ecclesia ejus et fides una et plebs in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata* (*apud* Ernst-Wolfgang Böckenförde, *loc. cit.*, p. 535).
102. Astfel, într-o scrisoare adresată unei comunităţi creştine din regiunea Pontului, care se separase de biserica din Caesareea, urmaşul Apostolilor scrie (pasajul trădînd curioase inflexiuni aristotelice): „Dacă voi credeţi că sînteţi capul Bisericii universale, capul nu poate spune picioarelor «Nu am nevoie de voi». Or, dacă vă puneţi într-un alt loc printre membrii Bisericii, nu ne puteţi spune nouă, care am fost aşezaţi în acelaşi trup: «Nu avem nevoie de voi». Căci mîinile au nevoie una de cealaltă, iar picioarele se sprijină unul pe celălalt şi prin lucrarea lor laolaltă este dată ochilor claritatea vederii" (*Scrisorile lui Vasile cel Mare*; scrisoarea CCIII *apud* David George Hale, *The Body Politic. A Political Metaphor in Renaissance English Literature*, The Hague-Paris, Mouton, 1971, p. 29). Într-o altă epistolă (CCXXII), Vasile cel Mare recurge la aceeaşi analogie pentru a sublinia rolul superior al clerului în societate, asemenea capului în trup (*ibidem*, p. 30). Pentru toate exemplele de mai sus, *v.* şi articolul lui Ernst-Wolfgang Böckenförde, *loc. cit.*, p. 535.
103. Pentru întreaga discuţie semantică a expresiei *corpus mysticum*, precum şi pentru evoluţia ei de-a lungul Evului Mediu, esenţială rămîne, pînă astăzi, cartea lui Henri de Lubac, *Corpus mysticum...*, *passim* şi idem, *Meditaţie asupra Bisericii...*, p. 100; *v.* Ernst H. Kantorowicz, *op. cit.*, pp. 195-197, 206; de asemenea, Gerhard Dohrn-van Rossum, *op. cit.*, pp. 100 *sqq.*, care, precum Kantorowicz, urmează îndeaproape, în reconstituirea acestei evoluţii terminologice, interpretarea lui Henri de Lubac. Pentru un foarte bun rezumat al teologiei euharistice de la începuturi pînă astăzi, cu menţionarea disputei care ne interesează aici, *v.* şi *Dictionnaire du corps*. Sous la direction de Michela Marzano (art. *Corps du Christ*, semnat de Jean-Yves Lacoste), Paris, Presses Universitaires de France, 2007, pp. 220-226.
104. Disputa, care a durat mai mulţi ani, a avut loc între doi călugări de la mănăstirea din Corbie, Paschasius Radbertus şi Ratramnus. Autor al unei *Liber de corpore et sanguine Domini* (831/844), Paschasius Radbertus (cca 790-860) reprezenta interpretarea „realistă" a împărtăşaniei, altfel spus, a identităţii dintre trupul euharistic şi cel „istoric" al lui Christos, în timp ce Ratramnus († 868) considera că ceea ce credincioşii primeau prin sfînta cuminecătură nu era adevăratul trup al Mîntuitorului, ci doar cel „figurat" sau spiritual (*cf.* G.R. Evans, *Fifty Key Medieval Thinkers*, London and New York, Routledge, 2002, pp. 43-50).
105. De exemplu, la Rabanus Maurus în secolul al IX-lea şi Lanfranc (Lanfrancus) de Bec în prima jumătate a celui de-al XI-lea (*cf.* Henri de Lubac, *op. cit.*, pp. 116-117).
106. Termen care începe să fie folosit, nu întîmplător, în secolul al XII-lea, tocmai pentru a evoca tainica schimbare „materială", umană a împărtăşaniei, postulată de adepţii interpretării „realiste" a euharistiei. Formula va fi oficializată de Conciliul Lateran IV, în 1215 (*cf. Dictionnaire du Moyen Âge*. Sous la direction de Claude Gauvard, Alain de Libera, Michel Zinck, Paris, P.U.F., 2002, p. 501).
107. Formulată către 1040, doctrina spiritualistă a lui Bérenger din Tours (Beringerius Turonensis) (cca 1000/1010-1088) a stîrnit o reacţie de contestaţie generală din partea tuturor personalităţilor ştiinţei teologice a timpului, de la Lanfranc (Lanfrancus) de Bec şi Guitmond (Guitmundus)

de Aversa pînă la papii Leon al IX-lea şi Grigore al VII-lea. Condamnate, mai întîi, prin bula pontificală din 1059 (primul document care enunţă noua doctrină euharistică), afirmaţiile arhidiaconului angevin vor fi, încă o dată, definitiv, puse la index în 1079, în cadrul unui conciliu convocat de Grigore al VII-lea la Roma (pentru întreaga dispută şi implicaţiile sale, *cf. inter alia* Henri de Lubac, *op. cit.*, pp. 162-164, 252-253 *sqq.*, Jérôme Baschet, *op. cit.*, pp. 339-341, 402 şi Jacques Joubert, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 127).

108. Pentru disputele din secolul al XII-lea dintre creştini şi evrei referitoare la Încarnare (în care teologia iudaică vedea o dovadă a condiţiei inferioare a Mîntuitorului), *v.* Anna Sapir Abulafia, *Bodies in the Jewish-Christian debate* în *Framing medieval bodies...*, pp. 123-137.
109. Este relaţia (ipotetică şi, pînă la un punct, plauzibilă) pe care o stabileşte Vanessa Rousseau, *Le goût du sang. Croyances et polémiques dans la chrétienté occidentale*, Paris, Armand Colin, 2005, pp. 105 *sqq*.
110. *Cf.* Jérôme Baschet, *op. cit.*, pp. 403-409. Expresia *corpus mysticum* cu referire la Biserică s-a generalizat la începutul secolului al XIII-lea (*cf.* Henri de Lubac, *op. cit.*, p. 122), dar fixarea dogmatică a acestei noi interpretări, al cărei scop imediat era de a consolida organizarea ierarhică a Bisericii sub autoritatea directă a Papei – corespondentul mundan şi simetric al celuilalt „cap", mistic şi invizibil al instituţiei ecleziastice, adică al lui Christos –, a avut loc în 1302, prin bula *Unam Sanctam*, dată de Bonifaciu al VIII-lea într-un context altminteri bine-cunoscut, dar profund semnificativ din unghiul schimbărilor generate de reajustarea continuă dintre „spiritual" şi „temporal" (pentru însemnătatea acestui document din unghi juridic şi politic, *v. inter alia* Jean-Pierre Baud, *L'affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, pp. 73-74). Iată începutul acestui act, care enunţă lapidar dimensiunea mistică a Bisericii şi statutul Papei: *Unam sanctam ecclesiam... quae unum corpus mysticum representat, cuius caput Christus Christi vero Deus... Igitur ecclesiae unius et unicae, unum corpus unum caput, non duo capita quasi monstrum, Christus scilicet, et Christi vicarius Petrus, Petrique succesor...* (*apud* Ernst-Wolfgang Böckenförde, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 549). Pentru traducerea integrală a documentului şi comentariile lămuritoare, *v.* Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan (editori), *De la Cetatea lui Dumnezeu la Edictul din Nantes. Izvoare de istorie medievală (secolele V-XVI)*, Iaşi, Ed. Polirom, 2005, pp. 305-306.
111. Pentru noţiunea de „persoană juridică" în dreptul roman şi influenţa acesteia asupra procesului de constituire a diferitelor *corpora* medievale şi, în primul rînd, a „corpului mistic" al Bisericii, *v.* Jean-Pierre Baud, *op. cit.*, pp. 60-76.
112. Iată cum îşi imaginează „Doctorul Angelic" analogia dintre acest trup mistic şi corpul natural (citatul este extras din *Comentarii* la *Sentinţele* (*Sententiae*) lui Petrus Lombardus): „În trupul natural se află o cvadruplă unire a mădularelor. Prima este potrivit naturii, fiindcă toate mădularele constau din aceleaşi părţi asemănătoare..., întocmai cum mîna şi piciorul [sînt] din carne şi oase... A doua are loc prin legarea lor [a membrelor] unele de altele prin nervi şi încheieturi, şi, astfel, ele devin Unul prin continuitate. A treia [unire] provine din aceea că spiritul vital şi forţele sufletului se răspîndesc în întregul trup. A patra constă în aceea că toate mădularele sînt desăvîrşite de către suflet...Iar aceste patru uniri se află [şi] în trupul mistic. Prima, întrucît toate mădularele [acestui trup] sînt de aceeaşi natură, atît prin gen, cît şi prin specie. A doua, întrucît ele sînt legate unele de altele prin credinţă, fiindcă sînt continui în lucrul în care se crede. A treia, deoarece ele sînt însufleţite prin har şi iubire. A patra, deoarece în ele este Sfîntul Duh, care este perfecţiunea ultimă şi cea mai deplină a întregului trup mistic, asemenea sufletului în trupul natural" (*apud* David George Hale, *op. cit.*, p. 37).
113. Din această nouă interpretare avea să se nască, la capătul unei rapide evoluţii juridice, faimoasa doctrină conciliară, care a subminat iremediabil teza primatului papal (pentru acest aspect, *v.* Jean-Pierre Baud, *op. cit.*, pp. 107 *sqq.*).
114. Acest proces poate fi caracterizat, succint, ca o inversare de semn: în timp ce Biserica a politizat expresia „corp mistic", atenuîndu-i transcendenţa, statul monarhic şi-a construit, graţie limbajului teologic, o aureolă religioasă, care i-a legitimat nu numai efortul de substracţie

de sub obedienţa faţă de instituţia ecleziastică, ci şi afirmarea unei perenităţi întru totul asemănătoare cu aceea a Bisericii (*v.* în acest sens şi Georges Balandier, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 28). Pentru această evoluţie, *v.* pe larg *infra*. Una dintre cele mai bune referinţe în această privinţă rămîne studiul fundamental al lui Ernst H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie (Pro patria mori) dans la pensée politique médiévale* în idem, *Mourir pour la patrie et autres textes*. Traduit de l'américain et de l'allemand par Laurent Mayali et Anton Schütz. Présentation par Pierre Legendre, Paris, P.U.F., 1984, pp. 127-131 *sqq*. Iniţial, studiul a apărut în „American Historical Review", 56, 1951, şi, ulterior, în Ernst H. Kantorowicz, *Selected Studies*, New York, Augustin Publisher, 1965. Acelaşi aspect este analizat şi în *The King's Two Bodies...*, ed. cit., 1957, pp. 232-273.

115. Walter Ullmann, *The Growth of the Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, London, Methuen & Co. Ltd, 1962, 2nd edition, pp. 2 *sqq.*, 25.
116. De pildă, în *Epistula ypogastris*, document datînd, poate, din secolul al VI-lea şi figurînd în manuscrisele din secolele X-XI, care descrie corpul ca un microcosmos, în care capul este Împăratul, pîntecele – un căpcăun terifiant, stomacul – regele, iar vezica – o servitoare (*cf.* Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Paris, Flammarion, 1983, p. 194).
117. Amîndoi asociază incinta bisericii unui corp, cu capul, braţele şi picioarele orientate după punctele cardinale, inima fiind centrul (*apud* P. Zumthor, *op. cit.*, p. 101).
118. Jacques Le Goff, *Head or Heart ? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages* în *Fragments for a History of the Human Body...*, part III, p. 16.
119. *Apud ibidem*, pp. 16-17. *V.* şi André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 52 şi, pentru acelaşi pasaj, J.H. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, Paris, P.U.F., 1993, p. 242.
120. *Hac...Ecclesia sancta id est universitas fidelium* (*apud* Tilman Struve, *op. cit.*, p. 99, n. 48).
121. *Universitas autem haec duos ordines complectitur, laicos et clericos, quasi duo latera corporis unius. Quasi enim ad sinistram sunt laici qui vitae praesentis necessitati inserviunt (...). Laici ergo Christiani qui terrena et terrenae vitae necessaria tractant pars corporis Christi sinistra sunt. Clerici... quasi dextera pars sunt corporis Christi* (*ibidem*, p. 100).
122. *Sed constat his duabus partibus totum corpus Christi quo est universa Ecclesia* (*ibidem*).
123. *Ibidem*, p. 102.
124. *Ibidem*, pp. 102-103.
125. *Ut puta oculi sunt doctores ut apostoli, aures obedientes ut monachi, nares discreti ut magistri, os bona loquentes ut presbyteri* (*apud* J.H. Burns, *op. cit.*, pp. 242-243 ; pentru un comentariu mai amănunţit al analogiei întrebuinţate de episcopul de Autun, *v.* şi Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 319-320, n. 80).
126. H. Burns, *op. cit.*, pp. 242-243.
127. Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, New York, Barnes & Noble Inc., 1966, pp. 66-67 ; Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450,* London and New York, Routledge, 1996, pp. 29, 31.
128. Leproşii, de pildă, erau în Evul Mediu o categorie socialmente exclusă nu numai din cauza maladiei contagioase de care sufereau, ci şi întrucît ea evoca *dezorganizarea* corpului prin *amestecul funcţiilor* între organe. Pentru Henri de Mondeville, bunăoară – chirurgul lui Filip al IV-lea –, deformarea fizionomică a leproşilor era atît de gravă, încît aceştia – scria el – par „a vorbi cu nasul" (*cf.* Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*, p. 196). Acesta este, poate, şi motivul pentru care lepra era, în epocă, asociată cu o maledicţie divină, de natură a prejudicia iremediabil funcţiile (*officia*) atribuite de Dumnezeu şi de natură diferitelor membre.
129. *Dolor nempe in capite est, ac per hoc minime alienus ne a minimis quidem vel extremis quibusque corporis partibus... quia cum sit capitis, non potest non esse et corporis, cujus membrum sum ego... Cf. Epistolae*, CCXLIII, 2.3 (*Patrologia Latina*, vol. 182, [col. 438 CD – 439 B] ; *v.* şi *The Letters of St. Bernard de Clairvaux*. Newly translated by Bruno Scott James,

Letter 319 („To the Roman People When They Rebelled Against Pope Eugenius"), Chicago, Henry Regnery Company, 1953, pp. 391-394). În aceeaşi epistolă, referindu-se la absenţa Papei din Roma (izgonit de revolta locuitorilor), Sfîntul Bernard scrie: „Ce este acum Roma, dacă nu corp fără cap, o faţă cu ochii scoşi.....?".

130. Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, pp. 334-336. Un pasaj din cunoscuta bulă pontificală *Unam Sanctam*, emisă de Bonifaciu al VIII-lea la 18 noiembrie 1302, zugrăveşte – cum am văzut – o imagine întru totul identică, asemănînd Biserica unui corp mistic, avîndu-l drept cap pe Christos, prin persoana vicarului său terestru (*v. supra*, n. 110 şi Joseph Canning, *op. cit.*, p. 139). O interpretare, mult mai timpurie, a Bisericii ca un „corp mistic" este şi aceea evocată de Anselm din Havelberg (Anselmus episcopus Havelbergensis, cca 1100-1158) în *Dialogurile* sale (prima jumătate a secolului al XII-lea), care este cu atît mai interesantă cu cît asociază metaforei în discuţie şi o pronunţată dimensiune istorică, mai puţin evidentă în alte texte. „...Există – scrie episcopul german – un singur trup al Bisericii, căruia Sfîntul Duh îi dă viaţă, pe care îl conduce şi îl guvernează." În acest trup, continuă el, Sfîntul Duh se distribuie în mai multe calităţi diferite („cuvîntul înţelepciunii", „cuvîntul cunoaşterii", „credinţa" ş.a.m.d.), ceea ce creează unora falsa impresie de risipire, instabilitate şi contradicţie. În realitate, deşi se distribuie, acest principiu divin nu se împarte, unitatea corporală a Bisericii, creată şi menţinută de el, rămînînd intactă. „Astfel – încheie Anselm – apare evident că trupul Bisericii, care este unul, este însufleţit de Sfîntul Duh, care este unul, unic în el însuşi şi multiplu în distribuţia multiformă a darurilor sale. Acest adevărat trup al Bisericii (*verum hoc corpus Ecclesiae*), însufleţit de Sfîntul Duh şi împărţit, diversificat, în diferite mădulare, corespunzătoare diferitelor vîrste şi epoci, a început prin cel dintîi drept, Abel, şi se va sfîrşi în ultimul ales, mereu unul în credinţa unică, dar diversificat în forme multiple de varietatea multiplă a obiceiurilor de trai" (Anselme de Havelberg, *Dialogues*. Livre I, „Renouveau dans l'Église". Texte latin, note préliminaire, traduction, notes et appendice par Gaston Salet, s.j., Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, II, 1143 D – 1144 C, pp. 41-45 (*Sources Chrétiennes*, n. 118).

131. Pentru aceste detalii, *cf.* Agostino Paravicini Bagliani, *Le corps du pape*. Traduit de l'italien par Catherine Delarun Mitrovitsa, Paris, Éditions du Seuil, 1997, pp. 78, 81-83, 293 (n. 43), 88-89.

132. *V.* Hayden V. White, *The Gregorian Ideal and Saint Bernard de Clairvaux*, „Journal of History of Ideas", vol. 21, n. 3, 1960, pp. 314 *sqq.* (pentru discutarea scrierii).

133. Pasajul din Cod care a servit drept model utilizării acestei expresii se referea la Senat ca *pars corporis nostri* adică a trupului Împăratului (*apud* Ernst H. Kantorowicz, ed. cit., 1957, p. 417, n. 342).

134. Agostino Paravicini Bagliani, *op. cit.*, p. 83.

135. Pentru această ambiţie, oglindită în secolele XI-XII nu numai de unele scrieri din mediul cardinalilor (ca aceea a lui Humbert de Silva Candida, de care am amintit), ci şi de unele ritualuri ale ceremonialului intronizării papale, *v.* pe larg Alain Boureau, *La papesse Jeanne*, Paris, Flammarion, coll. „Champs", 1993, pp. 72 *sqq.*, 78 şi *passim*.

136. *Op. cit.*, *passim*.

137. *La papesse Jeanne...*, pp. 112-114.

138. Este vorba de expunerea corpului defunct cu toate atributele puterii, de îmbălsămare, apoi de stabilirea la nouă zile – *novemdiales* – a duratei desfăşurării ceremoniei de înmormîntare (urmată, în a zecea zi, de înhumare) etc. (*v.* Agostino Paravicini Bagliani, *op. cit.*, *passim*).

139. Urmăm, în consideraţiile care urmează, descrierea ceremonialului făcută de Alain Boureau, *La papesse Jeanne...*, pp. 62-63 *sqq.*, şi 73, 77, 78, 100, 104-113.

140. *Liber Pontificalis* este o vastă istorie biografică a papilor, începută, aproximativ, în primele decenii ale secolului al VI-lea şi continuată, cu întreruperi, prin redacţiile mai multor autori anonimi, în *scriptorium*-ul papal din palatul Lateran, pînă în a doua jumătate a veacului al XV-lea.

141. *Ducitur a cardinalibus ad sedem lapideam, quae sedes dicitur Stercoraria* (Ordo Romanus *apud* Sergio Bertelli, *The King's Body. Sacred Rituals of Power in Medieval and Early Modern*

Europe. Translated by R. Burr Litchfield, The Pennsylvania State University Press, 2001, p. 179).

142. Aruncarea monedelor pare a fi fost un ritual specific nu numai intronizărilor pontificale, ci tuturor ceremoniilor de acest tip. Sergio Bertelli îl interpretează ca fiind un ritual de „prag", specific momentelor de interregn, semnificînd părăsirea simbolică a lumii „obişnuite" de către persoana intronizată şi, în acelaşi timp, o răsplată acordată mulţimii pentru a o convinge să nu se dedea riturilor de violenţă, obişnuite în asemenea situaţii (*ibidem*, p. 112). De fapt, sensul acestui ritual – ca, de altfel, al tuturor ritualurilor – nu este, ca să spunem aşa, fix, ci depinde de contextul ceremonial în care este săvîrşit. În cazul intronizărilor pontificale, el poate fi considerat – cum arătăm mai jos – un ritual de autoumilire.

143. Sergio Bertelli afirmă că ciudatul nume al acestui jilţ pare a fi de origine vetero-testamentară, prezent în 1 Samuel 2.8 („El ridică din pulbere pe cel sărac, ridică din gunoi pe cel lipsit, ca să-i pună să şadă alături de cei mari"; *Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament. Cu trimeteri*. Societatea Biblică, *s.a.*, p. 292 şi *ibidem*, p. 179 şi n. 11, pentru afirmaţie şi versiunea latină a pasajului: *Suscitat de pulvere egenum et de stercore elevat pauperem*).

144. Atestată pentru prima dată în 885, în legătură cu decesul unui Papă, această practică este menţionată, la anumite intervale, şi în secolele următoare, în legătură cu demnităţile episcopale şi abaţiale. Papalitatea a încercat să curme asemenea dezlănţuiri, fie interzicîndu-le, pur şi simplu (primele tentative în acest sens datează din periada anterioară „reformei gregoriene"), fie argumentînd, metodic, necesitatea de a le abandona, ca pe o „cutumă perversă" (cum a caracterizat-o Leon al IX-lea) (pe larg despre acest obicei, la Agostino Paravicini Bagliani, *op. cit.*, pp. 119-127; *v.* şi *supra*, cu mai multe detalii).

145. *Ibidem*, p. 259. Salimbene de Adam spune acelaşi lucru, în cronica sa (*Cronica fratris Salimbene de Adam Ordinis Minorum*, 1284) despre moartea lui Inocenţiu al IV-lea, la Napoli (7 decembrie 1254): corpul fostului suveran pontif a fost abandonat „gol", pe un strat de paie, „potrivit obiceiului pontifilor romani, atunci cînd mureau". Mărturii asemănătoare sînt menţionate şi în legătură cu Alexandru al VI-lea Borgia şi succesorul său, Papa Iulius al II-lea, care, aşa cum menţionează unii martori aflaţi în preajma lor înainte de moarte, se temeau că trupurile lor despuiate urmau să fie lăsate în părăsire după ce îşi vor fi dat obştescul sfîrşit (*apud* Sergio Bertelli, *op. cit.*, pp. 43-44).

146. În secolele XII-XIII, aceste modificări au constat, potrivit istoricului francez, în schimbarea semnificaţiei anumitor momente ale ceremonialului de intronizare. Bunăoară, gestul pontifical de a arunca în direcţia celor prezenţi (cler, popor) de trei ori cîte trei pumni de aur nu ar mai fi avut, în această perioadă, sensul unei asumări voite a paupertăţii (de umilinţă, deci), ci unul de schimb simbolic, care, situîndu-l pe suveranul pontif pe o poziţie asemănătoare celei christice, pretindea, spune Boureau, „să abolească, anticipat ritul funerar al spolierii, care aneantizează persoana şi trupul Papei" (*La papesse Jeanne...*, p. 113). La fel, aşezarea pe cele două jilţuri de porfir şi-a pierdut semnificaţia referitoare la colegialitatea puterii papale şi cardinale, adoptînd-o pe aceea a inserţiei metaforice a Papei – abstras din corporalitatea sa vizibilă – între sfinţii Petru şi Pavel, ca „osatură" a Bisericii eterne (*cf.* Alain Boureau, *op. cit.*, pp. 112-114, demonstraţie reluată în idem, *Il corpo del papa* în Sergio Bertelli, Cristiano Grottanelli (a cura di), *Gli occhi di Alessandro. Potere sovrano e sacralità del corpo da Alessandro Magno a Ceauşescu*, Ponte alle Grazie, 1990, pp. 80-83, 86).

147. Pentru discuţia sa amănunţită, *v.* Carlo Ginzburg (a cura di), *Saccheggi rituali. Premesse a una ricerca in corso*, „Quaderni storici". Nuova serie, Anno XXII, n. 65, 2 agosto 1987, pp. 615-636, care porneşte de la interpretarea dată acestui ritual de Reinhard Elze, *Sic transit gloria mundi: la morte dela papa nel medioevo*, „Annali dell'instituto storico italo-germano in Trento, 3, 1977, pp. 23-41.

148. Este interpretarea dată de Paravicini Bagliani, *op. cit.*, pp. 125-126, urmat în această privinţă de Alain Boureau, *La papesse Jeanne...*, *passim* şi idem, *Il corpo del papa*, *loc. cit.*, pp. 83-84. Semnificativ, însă, este şi faptul – semnalat de Carlo Ginzburg (*v. supra*, *Saccheggi rituali...*,

pp. 621-625) – că jaful ritual putea implica şi bunurile unei persoane aflate în viaţă, după alegerea acesteia (confirmată sau nu) într-o demnitate ecleziastică. Un exemplu în acest sens, menţionat de *Historia Compostellana*, datează de la începutul secolului al XI-lea şi se referă la acţiunea locuitorilor din oraşul Vienne, care, la vestea că arhiepiscopul lor fusese ales, în 1119, Papă (sub numele de Calixtus al II-lea), i-au jefuit palatul de veşmintele de ceremonie care se găseau acolo (pentru acest episod, cu fragmentul din izvorul respectiv, *v.* Stanley A. Chodorow, *Ecclesiastical Politics and the Ending of the Investiture Contest : The Papal Election of 1119 and the Negotiations of Mouzon*, „Speculum A Journal of Medieval Studies", vol. 46, n. 4, 1971, p. 627 şi n. 40). Un caz asemănător a avut loc la Florenţa, în 1537, cînd Cosimo de' Medici a fost ales *signore* al republicii (Sergio Bertelli, *op. cit.*, pp. 57-58).

149. Definit astfel, în secolul al XV-lea (Alain Boureau, *La papesse Jeanne...*, p. 110).

150. Această interpretare este împărtăşită şi de Sergio Bertelli care, în dezacord cu teoria lui Reinhard Elze (*v. supra*, n. 147), consideră că obiceiul jefuirii *post mortem* a bunurilor unor ierarhi ecleziastici şi laici reflectă nu un *ius spolii*, ci un „ritual al violenţei", declanşat de suspendarea temporară a „justiţiei", mai precis, a „legii", (imaginată, în cazul monarhilor, ca fiind localizată în „pieptul" acestora). Totodată, acest ritual ar semnifica – potrivit aceluiaşi autor – şi „anularea" simbolică a trecutului (încarnat de personajul defunct) şi regenerarea (întruchipată de urmaşul acestuia) (Sergio Bertelli, *op. cit.*, pp. 39-61, îndeosebi, pp. 41 *sqq.* şi 44, 103). Interpretarea lui Bertelli este, însă, problematică, deoarece cazurile de jaf ritual pe care el le consemnează sînt mult mai numeroase în situaţiile de deces ale papilor şi ierarhilor ecleziastici decît în situaţiile asemănătoare care îi implicau pe principii laici (unde, în afară de bine-cunoscutul caz al jefuirii castelului din Pavia, la moartea împăratului Henric al II-lea, în 1002, nu avem menţiuni despre practici similare decît pentru unele principate italiene, precum Florenţa, în secolele XV-XVI). Obiceiul pare a fi fost, aşadar, unul specific sferei religioase, ceea ce întăreşte, după părerea noastră, interpretarea lui Elze, referitoare la natura „spoliatoare" a ritualului.

151. *Cf. Il corpo del papa*, *loc. cit.*, pp. 83-84.

152. *Cf.* Andrew W. Lewis, *Le sang royal. La famille capétienne et l'État, France, X^e-XIV^e siècle*. Traduit de l'anglais par Jeannie Carlier. Préface de Georges Duby, Paris, Gallimard, 1986, p. 55.

153. Opinia lui Alain Boureau – de care noi ne distanţăm – este diametral opusă: continuitatea papală a puterii ar fi, după el, mai „slabă" decît aceea regală, întrucît, spre deosebire de aceasta, nu avea de partea sa principiul dinastic (ceea ce, la limită, poate fi considerat corect) şi, pe de altă parte, ar fi suferit de pe urma insuficienţei a ceea ce Boureau numeşte – destul de obscur, de altfel – „teoria corporativă" a Bisericii. Invers, „forţa teoriei laice" ar proveni, după el, din „concomitenţa dintre geneza Statului şi metamorfoza suveranului", limpede ilustrată de cazul regelui nebun, Carol al VI-lea (*La papesse Jeanne...*, p. 112, idee reluată, cu o oarecare atenuare, în idem, *Il corpo del papa*, *loc. cit.*, p. 84). Este clar că analiza istoricului francez se bazează, dacă nu în întregime, cel puţin parţial, pe interpretarea unilaterală a ritului de spoliere ca expresia unui interregn şi, pe cale de consecinţă, a unui vid de putere (*La papesse Jeanne...*, pp. 110-113). În realitate, cum a arătat Carlo Ginzburg, cu unele exemple din secolul al XVI-lea (*v. supra*, n. 147), acest rit avea loc nu numai la moartea Papei sau a altui important ierarh al Bisericii, ci – fapt semnificativ, ignorat însă de Alain Boureau – şi *independent de această situaţie*, după alegerea cuiva într-o funcţie ecleziastică de oarecare însemnătate. Dar, chiar admiţînd că ritul spolierii constituie manifestarea unui vid de putere (ipoteză perfect plauzibilă, cum vom arăta într-un fragment următor), nouă ni se pare că, în corelaţie cu ritualurile de autoumilire, despre care am vorbit, şi din perspectiva absenţei acestor rituri din economia regală a puterii (*v. supra*, în text), *ius spolii* constituie un argument insuficient pentru a susţine teoria „slăbiciunii" principiului pontifical al succesiunii. Reluînd, într-o altă formă, argumentaţia din text, să spunem că, în contrast cu regele, al cărui „dublu" mistic a fost, multă vreme, încorporat trupului său fizic, dedublarea (în forma perenităţii puterii sau a Statului monarhic) producîndu-se greu şi mai tîrziu, suveranului pontif

nu i-a fost necesar un „dublu" asemănător (fapt subliniat şi de juriştii pontificali), fiindcă dedublarea, cu toate urmările ei, avusese loc sau, mai bine zis, se dezvăluise – cu prilejul Cinei de Taină – în chiar trupul Mîntuitorului: al „doilea corp", cel mistic, etern şi invizibil, al Bisericii era trupul lui Christos.

154. Continuarea este la fel de memorabilă şi merită redată în întregime: „colegiul cardinalilor poate fi comparat cu Papa, ca rădăcina cu un copac sau o ramură: întocmai cum «potestas» [specifică] ramurii sau copacului care înfloreşte şi face fructe rămîne în rădăcină, chiar dacă ramura sau copacul sînt distruse, la fel, se pare că puterea papală rămîne în colegiu, adică în Biserică, atunci cînd Papa moare..." (*cf. Summa de potestate ecclesiastica, apud* Agostino Paravicini Bagliani, *op. cit.*, pp. 170).

155. „Viaţa individuală, oricare ar fi tipul de societate, constă din a trece succesiv de la o vîrstă la alta, de la o ocupaţie la alta. Acolo unde vîrstele şi ocupaţiile sînt separate, trecerea este însoţită de acte speciale..., care, la semi-civilizaţi, constau din ceremonii, pentru că la ei nici un act nu e absolut independent de sacru. Orice schimbare în starea unui individ comportă la ei acţiuni şi reacţiuni între sacru şi profan care trebuie reglementate şi supravegheate, astfel încît societatea generală să nu sufere nici lezări, nici deteriorări" (Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfaţă de Lucia Berdan, Iaşi, Ed. Polirom, 1996, p. 16 şi *passim*).

156. Aceeaşi amprentă colectivă asupra conduitei individuale este evidentă şi mai tîrziu, în Evul Mediu, ca o adevărată „structură" socială. Conduita *cavalerului*, de pildă, depindea în întregime de „spectatori", adică de cei ce erau egalii săi pe plan social, născîndu-se şi evoluînd din exigenţele acestora. Ea era expresia unui cod specific, a cărui nesocotire sau încălcare atrăgea numaidecît marginalizarea sau excluderea din comunitate. Existenţa socială a cavalerului era, aşadar, un „joc" permanent, cu reguli care nu puteau fi încălcate (*cf.* A.J. Gourevitch, *op. cit*, p. 306).

157. *Cf.* Otto Gerhard Oexle, *op. cit., loc. cit.*, p. 80.

158. Aceasta este tendinţa manifestată de majoritatea interpretărilor „societăţii tripartite". Pentru Michel Rouche, de exemplu, ea reprezintă un „tip-ideal", care nu are nici o legătură cu structura socială a epocii (*cf. De l'Orient à l'Occident. Les origines de la tripartition fonctionelle et les causes de son adoption par l'Europe chrétienne à la fin du X^e siècle* în vol. *Occident et Orient au X^e siècle*, Dijon, 1979, p. 43). Jean-Pierre Poly şi Eric Bournazel văd în această imagine o „schemă abstractă", departe de adevărata compartimentare a funcţiilor sociale (*cf. La mutation féodale, X^e-XII^e siècles*, Paris, 1980, pp. 229, 233), în timp ce pentru André Vauchez ea este o expresie ideologică, menită să sacralizeze structurile sociale, transformîndu-le în realităţi imuabile (*apud* Robert Fossier, *Le Moyen Âge*, vol. 2, *L'Eveil de l'Europe, 950-1250*, Paris, Armand Colin, 1990, pp. 89 *sqq.*). Pentru Jacques Le Goff, aceeaşi imagine este, de asemenea, „o armă ideologică" (*cf. Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale*, „Annales, E.S.C.", n. 6, 1979, p. 1208, cu ample referinţe la istoriografia „celor trei ordine", de aflat şi din Otto Gerhard Oexle, *op. cit., loc. cit.*, p. 66, n. 11). Una dintre cele mai complete şi cunoscute analize ale genezei modelului tripartit a fost întreprinsă de Georges Duby într-un text astăzi clasic, disponibil şi în limba română: *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*. Traducere de Elena-Natalia Ionescu şi Constanţa Tănăsescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1998.

159. Natura organologică a societăţii medievale (ca, de altfel, şi *topos*-ul „omului-microcosmos") ar putea fi, potrivit unor aprecieri, şi expresia unei vechi tradiţii indo-europene referitoare la naşterea lumii, a fiinţelor umane şi a societăţii prin sacrificiul unei entităţi primordiale, al cărei corp, decupat în mai multe părţi, ar fi dat naştere atît universului fizic, cît şi celui social (pentru această interpretare, *cf. inter alia* François Delpech, *Marques corporelles et symbolique trifonctionnelle: exemples ibériques* în vol. *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles...*, pp. 93-94).

160. *Apud* Anton-Hermann Chroust, *The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages*, „Review of Politics", 9, 1947, p. 437. Un exemplu analog îl constituie şi pledoaria în favoarea

aceleiaşi organizări a Hildegardei de Bingen, existentă în scrisoarea din 1148/50, adresată călugăriţei T[enxwind], stareţa unei mînăstiri din Andernach, care condamnase într-o epistolă anterioară exclusivismul social al comunităţii conduse de călugăriţa renană şi respectul arătat de ea compartimentării în *ordines*, pe motiv că o asemenea separaţie nu numai că era contrară voinţei lui Dumnezeu-Tatăl, care nu făcuse nici o distincţie între supuşii săi, dar şi învăţăturii Fiului, care îşi alesese Apostolii dintre cei mai săraci şi dispreţuiţi oameni. Invocînd acelaşi text al Noului Testament, care îi servise drept referent şi preopinentei, celebra stareţă demonstra că fusese însăşi voinţa Domnului, dezvăluită de Creaţie, ca o stare inferioară să nu se ridice mai presus de cele superioare (*quod minor ordo super superiorem non ascendat*) – cum făcuseră Satan şi cei dintîi oameni – şi, pe de altă parte, că se află chiar în esenţa acestei organizări – proprie nu numai fiinţelor cuvîntătoare, ci şi animalelor – ca fiecare să-şi cunoască limitele specifice, fără a încerca să le nesocotească (*Bonum est, ne homo montem apprehendat, quem movere non poterit, sed in valle subsistat, paulatim discens, quod capere potest*/„Bine este ca omul să nu apuce muntele pe care nu-l poate urni, ci în vale să rămînă, învăţînd puţin cîte puţin ce poate să ia"). Iată, însă, integral, pasajul cel mai semnificativ: *Ideo et discretio sit in hoc, ne diversus populus in unum gregem congregatus, in superbia elationis et in ignominia diversitatis dissipetur, et praecipue ne honestas morum ibi dirumpatur, cum se invicem odio dilaniant, quando altior ordo super inferiorem cadit, et quando inferior super altiorem ascendit, quia Deus discernit populum in terra sicut et in coelo, videlicet angelos, archangelos, thronos, dominationes, cherubim et seraphim discernens.* („Şi de aceea să fie o separare [pentru ca] nu [cumva] un popor felurit, adunat fiind într-o singură turmă, să se destrame prin trufia măririi şi prin ruşinoasă împestriţare şi, mai cu seamă, să nu i se strice bunul nume al moravurilor, de vreme ce [aceştia] se sfîşie cu ură unii pe alţii cînd un ordin superior peste cel inferior cade şi cînd cel inferior se ridică peste cel de deasupra, căci Dumnezeu deosebeşte poporul pe pămînt la fel ca şi în cer, [adică] separînd îngerii, arhanghelii, tronurile, stăpînirile, heruvimii şi serafimii"; *cf. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. Jacques Paul Migne, vol. 197 [în continuare, *PL*], *Sanctae Hildegardis abbatissae epistolarum liber*; *T. abbatissae Anturnacensis ad Hildegardem*, [col. 0336B – 0337B]; *Responsum Hildegardis* [col. 0337B – 0338D]. Pasajul citat se găseşte în [col. 0338B]. *V.* şi Otto Gerhard Oexle, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 110, unde apare numele complet al corespondentei ascunse sub iniţiala T.) Demn de reţinut este şi faptul că această dispută are loc pe fondul unei contestări tot mai insistente a modelului tripartit de organizare socială de pe poziţiile mai vechii spiritualităţi evanghelice, centrată pe asceză şi sărăcie, care, spre deosebire de perioada apariţiei sale (secolul al XI-lea), tindea acum, potrivit unei dezvoltări logice, să-şi asocieze şi dimensiunea inedită a unui egalitarism universal, indiferent nu numai la barierele sociale şi culturale, ci şi la cele sexuale (pentru mai multe detalii, *v. infra*).

161. Astfel procedează, bunăoară, Petrus Damiani, atunci cînd, referindu-se la vîrstele succesive prin care trece istoria lumii (concept preluat de la Isidor de Sevilla), compară vîrsta a şasea (şi ultima) a umanităţii cu cel de-al şaselea grad de rudenie, care – scrie el – nu pierde, în ciuda distanţei, nimic din solidaritatea afectivă cu cei prezenţi, de care continuă să fie legat printr-o „dragoste fraternă", emanînd „parfumul" specific unei „comunităţi naturale" (pentru acest aspect şi, în general, pentru reprezentarea corporală a societăţii *v.* Christiane Klapish-Zuber, *Le corps de la parenté*, „Micrologus...", I, 1993, pp. 43-60).

162. *Le corps de la parenté...*, *loc. cit.*, pp. 53-59. Această substituţie s-ar datora atît dificultăţii de a figura, prin corp, complexitatea descendenţelor, cît şi popularităţii crescînde (după secolul al XII-lea) a arborelui lui Iesei, care, prin semnificaţiile sale, a dat un mare impuls reprezentărilor genealogice. Din punct de vedere simbolic, însă, imaginea copacului nu a fost, nici ea, ocolită de neajunsuri. Cel mai important a fost, neîndoielnic, cel decurgînd din contradicţia dintre verticalitatea motivului arboricol şi, pe de altă parte, pozitivitatea atribuită „începătorilor", adică *rădăcinilor* care, prin faptul că erau situate „jos", nu „sus", îşi asociau negativitatea tradiţională a acestei poziţii. Aceasta a fost, probabil, cauza apariţiei unui simbol aşa zicînd tranzitoriu între corpul omenesc şi copac, ca emblemă a înrudirii, anume, cel al „omului ca

arbore răsturnat" (*homo arbor conversa*), inspirat de cosmogonia platoniciană care, între secolele XII-XV, apare, ca motiv iconografic, într-o multitudine de contexte (pentru această interpretare, *v. ibidem*).

163. Cancelar al lui Lothar al V-lea în 974, apoi episcop de Laon între anii 977 şi 1030, Adalbéron şi-a conceput scrierea din care face parte fragmentul care urmează (un poem în versuri, redactat către 1025, dedicat regelui Robert cel Pios şi intitulat *Carmen ad Rotbertum regem francorum*) ca pe o satiră împotriva călugărilor cluniacensi care, uitînd de misiunea lor strict spirituală şi purtaţi de valul de fervoare religioasă specific timpului, manifestau un gust pronunţat pentru meşteşugul armelor, încercînd să impună adevărata credinţă şi „pacea lui Dumnezeu" – cum observa autorul – ca un adevărat *bellicus ordo*. Acest lucru i se părea lui Adalbéron deosebit de periculos, întrucît, nesocotind justa distribuţie a rolurilor sociale, ameninţa însăşi coerenţa lumii care se întemeia tocmai pe această repartiţie (*Adalberonis Carmen ad Rotbertum regem francorum*, *PL*, vol. 141, [col. 0771 – 0785]. Un foarte interesant şi detaliat comentariu al textului este făcut de Georges Duby în *Cele trei ordine...*, pp. 68 *sqq*. Pentru evocarea contextului în care a fost elaborată scrierea şi, de asemenea, pentru cele mai îndepărtate antecedente ale imaginii tripartite a societăţii – de aflat în Anglia ultimilor ani ai secolului al X-lea şi ai celor dintîi ai secolului al XI-lea, sub pana abatelui Aelfric (Aelfricus Cantuariensis) – *v.* pe larg comentariul lui Otto Gerhard Oexle, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 91 *sqq.*, conţinînd şi cîteva fragmente din versiunea originală a unei epistole din 1003/1005, adresată de călugărul englez superiorului său, episcopul Wulfstan (Wulfinum) de York, referitoare la organizarea societăţii creştine. Iată unul dintre ele, fără îndoială printre cele mai importante: *Ordo laboratorum adquirit nobis victam, et ordo bellatorum debet armis patriam nostram ab incursibus hostium defendere, et ordo oratorum, id sunt clerici et monachi et episcopi, qui electi sunt ad spiritualem militia, debent orare pro omnibus et servitiis seu officiis dei semper insistere et fidem catholicam predicare et sancta charismata dare fidelibus. Et omnis qui ad istam militiam ordinatur, etsi antea secularia arma habuit, debet ea deponere tempore ordinationis et assumere spiritalia arma: loricam iustitiae et scutum fidei et galeam salutis et gladium spiritus, quod est verbum dei et bellare viriliter contra spiritalia nequitia. Qui ad istam militiam pervenit et vult postea secularibus armis uti contra hostes carnales, nonne erit apostata, recedens a militia dei ad militiam secularem? Ergo non potest in ambabus militiis simul stare, quia illa manus que humanum sangvinem effuderit non potest digne domini calicem sanctificare* („Cei ce muncesc ne obţin hrana şi cei ce luptă trebuie să apere cu armele patria noastră de incursiunile duşmanilor şi cei ce se roagă, adică preoţii şi călugării şi episcopii, care sînt aleşi pentru armata spirituală, trebuie să se roage pentru toţi şi să se străduiască mereu în slujba sau îndatoririle faţă de Domnul şi să predice credinţa universală şi să dea credincioşilor sfintele daruri. Şi oricine este orînduit acestei armate, chiar dacă a avut înainte arme seculare, trebuie să le părăsească orînduirii temporale şi să-şi însuşească armele spiritului: lancea dreptăţii şi scutul credinţei şi coiful mîntuirii şi sabia spiritului, care este Cuvîntul Domnului, şi să lupte cu bărbăţie împotriva neputinţei spiritului. Cel care a ajuns la această slujbă şi vrea după aceea să se folosească de arme seculare împotriva duşmanilor carnali, oare nu va fi apostat, decăzînd din armata Domnului în slujba seculară? Aşadar, [acela] nu poate să stea în ambele slujbe în acelaşi timp, fiindcă acea mînă care a vărsat sînge omenesc nu poate fi demnă să sfinţească potirul Domnului"). Particularitatea cuvîntului *militia*, prezent pretutindeni în textele medievale de cea mai variată speţă – inclusiv aici –, nu rezidă doar într-o încărcătură semantică neobişnuit de diversă, care cuprinde deopotrivă sensuri punctuale („sprijin", „ajutor", „cîştig" etc.) şi complexe („funcţie" – îndeosebi publică –, „serviciu vasalic", „însoţitori înarmaţi" ş.a.m.d.), ci şi în identitatea pe care o stabileşte între funcţia seculară militară şi aceea religioasă, fapt cît se poate de grăitor pentru dimensiunea militantă inerentă creştinismului medieval, scoasă şi mai bine în evidenţă de curentele reformatoare din jurul anului 1000 (pentru variatele sensuri evocate, *v. inter alia* J.F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, E.J. Brill, 1954-1958, pp. 680-681).

164. Am utilizat pentru traducerea acestui pasaj originalul în limba latină, coroborat cu traducerea în franceză din Pierre Riché, Georges Tate, *Textes et documents d'histoire du Moyen Âge,*

V^e^-X^e^ siècles, vol. II, *Milieu* [du] *VIII^e^-X^e^ siècle*, Paris, 1974, pp. 486-491. Diferenţele dintre cele două versiuni sînt, cu excepţia majoră a finalului, neesenţiale. Versiunea publicată în Georges Duby (*Anul 1000...*, pp. 75-77) ni se pare prea puţin fidelă faţă de litera originalului. Iată şi fragmentele din textul de bază, extrase din *PL*, în care *P*[raesul] (= „abate") îl desemnează pe autor, iar *R*[ex] – pe rege:

P.

...Distinctus disponitur ordo supernus : /Cujus ad exemplar terrenus fertur haberi.../ Res fidei simplex, status est in ordine triplex./ Lex humana duas indicit conditiones : / Nobilis et servus simili non lege tenentur./ Nam primi duo sunt, alter regit, imperat alter ; / Quorum praecepto respublica firma videtur./ Sunt alii, quales constringit nulla potestas ; / Crimina si fugiunt, quae regum sceptra coercent./ Hi bellatores, tutores Ecclesiarum, Defendunt vulgi majores atque minores,/ Cunctos et sese parili sic more tuentur./ Altera servorum divisio conditionum.

R.

Hoc genus afflictum, nil possidet absque labore./ Quis signis abaci numerando retexere possit/ Servorum studium, cursus, tantosque labores ?

P.

Thesaurus, vestis, cunctis sunt pascua servi./ Nam valet ingenuus sine servis vivere nullus.[..] Triplex ergo Dei domus est, quae creditur una./ Nunc orant alii, pugnant, aliique laborant : / Quae tria sunt simul, et scissuram non patiuntur./ Unius officio sic stant operata duorum/ Alternis vicibus cunctis solamina praebent./ Est igitur simplex talis connexio triplex : / Sic lex praevaluit, sic mundus pace quievit./ Tabescunt leges, et pax jam defluit omnis (PL, vol. 141 [col. 0773-0783], pentru pasajele reproduse).

165. *Cf.* Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*, pp. 183 *sqq.* şi 189 *sqq.*
166. *V. supra*, n. 147.
167. *V.*, din nou, Carlo Ginzburg (a cura di), *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 615-636 şi *supra*, n. 147.
168. *Op. cit.*, pp. 119-127.
169. Pentru detaliile prezentate pe scurt în continuare, *v. ibidem.*
170. Ipoteză expusă pe larg în *ibidem*, pp. 125-126. *V.* şi *supra.*
171. Descrierea şi interpretarea acestui ritual la Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 105-125.
172. Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului.* Traducere de Mihai Avadanei. Prefaţă de Valeriu Gherghel, Iaşi, Ed. Polirom, 1996.

BCU IASI/CENTRE UNIVERSITY LIBRARY

2. Metafora „corpului politic": trupul ca reprezentare a statului în Evul Mediu şi Renaştere

Transpusă în plan *politic*, metafora ecleziologică (*corpus Christi/Ecclesiae mysticum*) a intrat, cum am văzut, în competiţie cu o nouă expresie : *corpus Reipublicae mysticum*. Determinată, în mod limpede, de precedenta, sintagma a fost folosită nu numai cu scopul vădit de a asocia comunităţii politice aceeaşi dimensiune sacră, eternă, mistică şi transcendentă ca a Bisericii (vom reveni asupra acestui aspect), ci şi pentru a justifica ierarhiile existente, în frunte cu monarhul[1] (cum, de asemenea, vom arăta).

Vom urmări, pe texte, lunga istorie a acestei analogii pînă în pragul modernităţii, evidenţiindu-i ipostazele succesive şi încercînd să le interpretăm semnificaţia, de la o epocă la alta. Mai înainte, însă, ni se pare potrivit să spunem cîteva cuvinte despre prezenţa aceleiaşi analogii în Antichitatea greco-romană, pentru ca perspectiva istorică în care am declarat că se înscrie ancheta noastră să fie, dacă nu completă (lucru imposibil), cel puţin cît mai largă.

2.1. Precedente în cultura clasică, greco-romană

Analogia dintre corp şi organizarea politică este – cum am precizat şi mai înainte – mult mai veche decît epoca pe care o avem aici în vedere[2]. Să reamintim că originea ei – ca cea a mai tuturor fundamentelor gîndirii medievale – se cuvine căutată în lumea greacă de la finele secolului al VI-lea şi începutul celui de-al V-lea î.Hr. şi, în al doilea rînd, că această analogie constituia expresia – putem presupune că nicidecum singulară – a unei explicaţii analogice, tipică – am spus-o şi în introducere – pentru viziunea globală asupra naturii (*physis*), specifică premodernităţii, care nu deosebea, ca astăzi, foarte net, nici între diferitele sale componente, nici între disciplinele („arte" şi *tehne*) care se ocupau de fiecare. Mai concret spus, comparaţia dintre corpul uman şi organizarea politică se întrevede, pentru prima dată, într-o vastă literatură, al cărei numitor comun era ideea *armoniei* („homonoia"), prezentă atît în scrierile sofiştilor (Gorgias, Antiphon), ale istoricilor (Tucidide), ale filosofilor stoici, cît şi în unele fragmente din Democrit. Concepută drept unic antidot de natură a pune capăt discordiilor dintre *polis*-uri, armonia – care apare la autorii menţionaţi corelată cu un cadru limitat şi foarte specific (familie, oraş) – a fost, de la Isokrates înainte, lărgită la ansamblul lumii greceşti, în contextul ameninţării persane comune. Nu întîmplător, după aceea, atingerea şi apărarea acestui deziderat au tins să devină, într-o măsură din ce în ce mai mare, sarcinile primordiale ale omului de stat. Totuşi, în acest stadiu, analogia făţişă dintre „armonie" şi corpul uman

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

nu era încă prezentă. Singurele forme de expresie ale acestei apropieri au fost, în perioada respectivă (secolele VI-V î.Hr.), reprezentările şi noţiunile din domeniul medical („boala", „congestia", „febra" etc.), utilizate pentru a descrie simptomele patologice ale vieţii politice (ca, bunăoară, „agitaţia"). „Maladiile" vieţii comunitare au ajuns astfel – din motivele pe care le-am discutat mai sus – intim legate de maladiile corpului printr-o sinonimie care va supravieţui pînă tîrziu, spre finele Evului Mediu. Abia în *Dialogurile* platoniciene (îndeosebi în *Republica*) metafora corpului uman va fi pentru întîia dată limpede exprimată în corelaţie cu statul.

Cetatea ideală a fondatorului Academiei era concepută ca o alcătuire armonică, a cărei coerenţă este dată de o ordine socială organică, în care fiecare face doar acele lucruri care sînt pe potriva condiţiei sale şi atunci cînd trebuie. În conformitate cu această ordine, de inspiraţie divină, locuitorii Cetăţii se împărţeau, potrivit filosofului grec, în trei categorii distincte (*gardienii*, *auxiliarii* sau ostaşii şi membrii clasei productive – *ţărani*, *meşteşugari*, *lucrători*), corespunzătoare cîte unui segment al trupului şi unei părţi a sufletului.

Sediu al raţiunii (*logos*-ului) – partea superioară, nemuritoare, a sufletului –, creierul (care, la Platon, este, împreună cu inima, organul cel mai important al corpului) corespundea funcţiei exercitate de *gardieni*. Afectele definitorii pentru cel de-al „doilea" suflet, cel emoţional (şi muritor) – precum înflăcărarea şi curajul –, îşi aveau, potrivit aceleiaşi concepţii, sălaşul în inimă, oglindindu-se în virtuţile *auxiliarilor* (ostaşilor), apărători ai întregului organism şi supuşi raţiunii şi „capului" (adică *gardienilor*). Partea inferioară a trupului – asemenea agorei în cetatea ateniană – „aparţinea" *demos*-ului, fiind sediul funcţiilor vegetative şi nutritive ale organismului, corespunzătoare sufletului concupiscent[3] şi, totodată, instinctelor (foamea, lăcomia, sexualitatea, desfrîul). Predispuse lipsei de măsură şi nesupunerii, acestea constituiau o gravă ameninţare pentru echilibrul (armonia) întregului corp – sau pentru „sănătatea" lui –, trebuind, de aceea, pemanent controlate prin efectul temperant al inimii.

Între aceste trei regiuni, antropologia platoniciană delimita două „interfeţe" de separaţie şi legătură, care asigurau reciprocitatea şi interdependenţa funcţională a tuturor organelor. Cea dintîi dintre aceste zone, aceea a gîtului, constituia frontiera dintre partea nemuritoare şi cele muritoare ale sufletului, însă reprezenta şi mijlocul, prin care raţiunea „răcea" ardoarea războinică a inimii, întruchipată de auxiliari sau ostaşi. Diafragma, la rîndul ei, despărţea, de asemenea, zonele superioare ale corpului de cea inferioară, dar – aidoma gîtului – asigura şi comunicarea dintre ele, prin intermediul sistemului sangvin.

În ansamblul corpului, ficatul avea, în conformitate cu aceeaşi imagine metaforică, un statut paradoxal. Situat în zona inferioară a trupului, el era creditat de concepţia platoniciană cu un vădit rol subaltern, foarte apropiat de negativitatea instinctelor, de vreme ce era considerat drept sediu al dorinţelor necontrolate, constitutive, cum am văzut, celui de-al treilea suflet. Dar, ca „oglindă" a imaginilor, viselor, presimţirilor („proiectate" pe suprafaţa sa lucioasă ca pe un adevărat ecran), ficatul se „reabilita" prin calitatea sa de suport al intelectului, căruia îi oferea posibilitatea de a explicita şi interpreta respectivele semne, insuficient conturate în stadiul lor primar[4]. De aici şi însemnătatea religioasă a acestui organ, cu un rol esenţial în bine-cunoscuta practică a divinaţiei[5].

Interpretarea platoniciană a *polis*-ului ca un corp structurat ierarhic în trei părţi principale constituie, fără nici o îndoială – cum am mai spus –, ecoul uneia dintre concepţiile medicale dominante ale timpului, care rezerva creierului (şi, implicit, capului) poziţia

preeminentă în ansamblul organic căruia îi aparţinea, ca sediu al sistemului senzorial şi intelectiv. Cel ce făcuse această descoperire – pe temeiul disecţiilor pe animale şi cadavre umane – fusese Alcmeon din Crotona, filosof pitagorician, medic şi astronom, confirmat în teoria sa de Anaxagoras (cca 500 – cca 428 î.Hr.), care a îmbogăţit punctul de vedere al predecesorului, atribuind creierului şi funcţia de centru vascular. Preluată de Diogenes din Apollonia, teoria primatului cerebral a fost imediat adoptată de şcoala hippocratică din Cos, devenind o reprezentare de uz comun a corpului uman[6]. Faptul că Platon a utilizat-o pentru a construi modelul cetăţii sale ideale (concomitent cu o complexă semiologie politică[7], prin care filosoful a făcut un pas important în direcţia acreditării omologiei dintre rolul profilactic-curativ al medicului şi cel al omului de stat, *princeps/ rex medicus rei publicae*)[8] dovedeşte însemnătatea discursului medical, care pare a fi fost, în epocă, unul „transversal", subîntinzînd viziunea holistă despre realitate, prezentă, într-o formă sau alta, în scrierile tuturor autorilor.

Dacă la Platon metafora politică organicistă este destinată a sublinia *unitatea* ca temei al analogiei dintre stat şi organismul uman, la Aristotel, dimpotrivă, evocarea ei trimite sistematic la *alcătuirea* entităţilor astfel corelate. Filosoful din Stagira nu face însă din metafora corpului o „imagine-pivot" a concepţiei sale despre stat. Temperînd, oarecum, unele interpretări actuale care au pus pe seama gînditorului atenian o utilizare explicită şi metodică a acestei metafore[9], se cuvine să spunem că, răsfoind paginile *Politicii*, în zadar vom căuta, în această privinţă, ocurenţe masive. Acestea nu lipsesc, desigur, dar se regăsesc în forma unei *analogii* foarte generale, adusă de autor în discuţie pentru a evidenţia mai bine ceea ce (cum am precizat şi la începutul prezentei cărţi) constituie elementul central al felului în care îşi imaginează el „corpul" politic: ca un ansamblu „natural", organizat ierarhic în mai multe părţi cu funcţii precise şi neinterferente, dar – fapt semnificativ – reprezentînd o entitate de alt ordin decît cel provenind din simpla însumare a acestora. Ultima idee, îndeosebi, recurentă în cele opt cărţi ale *Politicii*, pare a fi cea mai importantă în economia întregii scrieri[10]. Ea îi serveşte lui Aristotel ca premisă esenţială a evidenţierii cîtorva dintre condiţiile în măsură să asigure, după opinia sa, buna funcţionare a instituţiilor statului, ca, bunăoară, aceea a non-coincidenţei dintre „virtutea omului de treabă" şi „virtutea cetăţeanului"[11] sau a diferitelor tipuri de echilibru (economic, instituţional, de drepturi şi responsabilităţi civice etc.), aflate la temelia sistemului politic. Aceeaşi idee inspiră, neîndoielnic, şi o aserţiune fundamentală, prezentă chiar în debutul scrierii, unde analogia dintre stat şi corpul omenesc îi serveşte autorului pentru a demonstra anterioritatea celui dintîi în raport cu familia şi individul, ceea ce, la prima vedere, poate părea destul de curios, dacă am uita de postulatul specificităţii ansamblului politic, pus de fondatorul Liceului în centrul teoriei sale despre stat[12].

Ceea ce, pînă la urmă, particularizează analogia dintre „corpul politic" şi corpul uman, în modul în care o concepe Aristotel, este o schimbare radicală a centrului de interes: Stagiritul substituie accentul platonician pe *formă* cu interesul pentru *structura* celor două „corpuri", autorul *Politicii* insistînd, în repetate rînduri, asupra complexităţii, a varietăţii constitutive, a dispunerii ierarhice şi, mai ales, a interdependenţei şi complementarităţii elementelor ce le compun. Altfel spus, dezvoltînd imaginea organologică creată de înaintaşii săi, Aristotel subliniază dimensiunea *funcţională*, *fiziologică*, a organismului politic, conceput de el, spre deosebire de Platon, nu doar ca sumă a părţilor sale componente, ci – cum am spus – ca un Întreg învestit cu o coerenţă proprie[13]. Această interpretare reprezenta, în epocă, o noutate capitală. Acolo unde autorul *Republicii* vedea numai o

simplă asemănare, la rigoare aleatorie, rivalul său pare a constata o identitate de esenţă. Principiul organic al funcţionării trupului omenesc nu este, pentru Aristotel, altfel decît principiul structurant la statului. Amîndouă sînt, în concepţia sa, asemănătoare, „corpul politic" avînd aceeaşi alcătuire ca orice fiinţă vie (ceea ce reflectă, cum am văzut, imaginea Stagiritului despre structura organică a naturii – *physis* – şi însemnătatea funcţională a fiecărei componente). Acesta este, de altfel, şi motivul pentru care întemeietorul Liceului nu uzează de primul termen al comparaţiei, pornind de la corp pentru a ajunge la stat. Procedînd invers, el răstoarnă raportul şi se referă, frecvent, la alcătuirea şi funcţionarea celui din urmă *ca şi cum* ar vorbi despre o entitate organică, a cărei sinonimie constitutivă cu corpul uman pare a fi, pentru el, prea evidentă pentru a mai necesita vreo explicitare[14]. Acest lucru ne arată, încă o dată, că pentru întemeietorul Liceului *polis*-ul nu constituia, în ciuda unei anumite specificităţi, o realitate de alt ordin decît aceea naturală, ci o parte integrantă a lumii înconjurătoare, trebuind interpretat în alcătuirea şi funcţiiile sale după principiile acesteia. Este, de altfel, ceea ce se poate deduce, cum am mai spus, şi din celebrul enunţ care îi este atribuit, potrivit căruia „omul este un animal politic".

Contribuţia aristotelică la dezvoltarea metaforei politice corporale – căreia i se mai cuvin alăturate şi alte exemple, extrase din scrierile aceleiaşi epoci[15] – este prezentă, într-o ipostază mai complexă, şi în sursele latine, fără, însă, ca acest lucru să îndreptăţească în vreun fel afirmarea vreunui împrumut sau a unei continuităţi directe, fie „programatică", fie spontană, între ele. Gradul sporit de complexitate la care ne referim este sugerat, mai întîi, de asocierea corpului cu mai multe tipuri de comunităţi umane (*civitas*, *res publica*, *imperium*) şi diverse „stări" sociale. Dacă ultima corelaţie era evocată ori de cîte ori autorii latini (precum Cicero) doreau să sublinieze mai bine diferenţierea internă a unei societăţi, cea dintîi (asocierea corpului cu principalele forme de organizare politică, dar, mai ales, cu *res publica* şi *imperium*[16]) era folosită ca argument pentru a reliefa necesitatea unităţii şi a concordiei între cetăţeni, văzute ca cerinţe fundamentale ale stabilităţii şi prosperităţii statului. În unele texte, însă, aceeaşi analogie avea menirea de a reaminti cetăţenilor că realizarea acestor condiţii depindea de interdependenţa şi responsabilitatea lor. Cicero, de exemplu, care, după cum se ştie, şi-a trăit ultima parte a vieţii (106-43 î.Hr.) într-o perioadă de războaie civile, foloseşte frecvent comparaţia la care ne referim pentru a scoate în evidenţă trebuinţa unităţii celor ce alcătuiau *res publica* şi datoria lor (îndeosebi a magistraţilor) de a se îngriji de toţi cetăţenii. Comparaţia cu trupul este folosită de autor şi atunci cînd scrie despre importanţa legilor (asemănate cu raţiunea şi sufletul[17]) şi, de asemenea, cînd critică tirania, a cărei încarnare umană (tiranul) trebuie – consideră Cicero – eliminată, întocmai cum este înlăturat din trup, prin amputare, un mădular defectuos[18].

În literatura latină (cu precădere filosofică şi istorică, mult mai rar, însă, în aceea juridică, unde prezenţa corpului, ca reprezentare, este sporadică[19]), nu numai statul, ca atare, apare, în repetate rînduri, descris în forma unei structuri organice. Aceeaşi metaforă defineşte şi părţile sale constitutive (Senatul, Poporul etc.), caracterizarea lor drept „corpuri" rămînînd pînă astăzi un *topos* comun al vocabularului politic. În fine, ceea ce mai particularizează amintita sofisticare a metaforei politice în orizontul gîndirii politice romane este şi distincţia – care se va transmite aidoma veacurilor următoare, fiind încorporată şi de creştinism[20] – dintre *corpus* şi *caput*, însoţită, ca un complement indispensabil, de accentuarea statutului preeminent al celui din urmă[21]. Întocmai cum trupul nu poate exista fără cap, tot astfel nici statul nu poate fiinţa fără un conducător, indiferent dacă acesta este o persoană sau un organism colectiv. Capul nu are, însă, în

corpul uman şi în cel politic, doar o întîietate simbolică. Pentru autorii latini din epoca Republicii şi a Imperiului, importanţa sa este conferită în primul rînd de rolul activ jucat de acest organ în ansamblul din care face parte, căruia îi determină, nemijlocit, deopotrivă sănătatea şi boala. Atît timp cît capul este sănătos, şi membrele trupului sînt sănătoase. Boala sau disfuncţionalitatea lui le afectează, de asemenea, pe toate. Pe de altă parte, absenţa capului ori detaşarea sa de corp atrage primejdia unei dizarmonii generale şi, totodată, a distrugerii întregii comunităţi, pericol generat şi de confruntarea mai multor capete pentru întîietate.

Una dintre cele mai clare expresii ale acestei filosofii politice transpuse în termeni metaforici – considerată o adevărată epitomă a viziunii organologice asupra Statului, proprie Antichităţii[22] – poate fi sesizată într-un text al lui Lucius Aeneus Seneca, intitulat *De clementia* („Despre bunătate"). Adresată împăratului Nero, scrierea aparţine genului numit (mai tîrziu) *specula principis*, rostul său fiind de a arăta destinatarului utilitatea unei conduite inspirate de regula morală înscrisă chiar în titlul ei. Potrivit lui Seneca, principele şi supuşii săi se află în acelaşi tip de relaţie ca trupul şi sufletul. Împreună, ei alcătuiesc „corpul" statului, ceea ce trebuie să impună celui dintîi (sufletului sau principelui, identificat de autor şi cu capul) o atitudine prevenitoare, de bunătate şi protecţie faţă de „corp", pe care, desigur, şi-l subordonează şi îl conduce în virtutea statutului său preeminent, dar de care are, şi el, în mare măsură, nevoie, exact cum are trebuinţă sufletul de trup. Între cele două părţi, legătura este, aşadar, de interdependenţă, întru totul analoagă relaţiei care se stabileşte la nivelul corpului omenesc între membrele superioare şi cele inferioare. Întocmai cum sufletul (capul) dirijează corpul, dar are, totuşi, nevoie de vigoarea acestuia, la fel şi împăratul are nevoie de „puterea" supuşilor, încredinţaţi lui spre conducere (formulă preluată de creştinism şi sortită să devină, în Evul Mediu, una dintre expresiile simbolice-cheie ale înrădăcinării transcendente a legitimităţii puterii). Tocmai de aceea – scrie Seneca – bunătatea (*clementia*) – în sensul, am putea spune noi, de moderaţie, cumpătare, atenţie – este virtutea cardinală a unui principe bun: în măsura în care acesta o practică, el păstrează echilibrul întregului „corp" şi îi asigură funcţiile. Legătura dintre el şi supuşi este atît de strînsă, încît orice neajuns suferit de una dintre părţi se răsfrînge imediat asupra celeilalte[23]. De aceea, dacă nu înţelepciunea, măcar interesul trebuie să-l facă pe principe să dea dovadă de „clemenţă" (definită ca „temperanţă a sufletului în puterea sa de a se răzbuna sau ca blîndeţea celui superior faţă de cel inferior în stabilirea pedepselor"[24]): cruţîndu-i pe ceilalţi, el se cruţă pe sine. Preeminenţa de care se bucură îi impune să se preocupe de „binele comun" (*commune bonum*, *publicum bonum*).

Dar nu numai ce poate face în mod concret principele influenţează trupul. Acelaşi efect îl are chiar şi felul său de a fi. Întocmai cum sănătatea capului se vădeşte în întregul corp prin – am putea spune – „forma" fizică a acestuia, la fel şi faptele care izvorăsc dintr-o atitudine „bună" înfrîuresc „sănătatea" şi starea morală a statului. Prin această corespondenţă, Seneca subliniază, încă o dată, relaţia organică dintre principe şi supuşi, ridicînd norma etică a „bunătăţii" la rangul de factor determinant al echilibrului întregului sistem.

Interpretată dintr-un şi mai accentuat unghi politic, relaţia dintre cap şi corp se adînceşte, uneori, simţitor, asociindu-şi, la alţi autori, corespondenţa dintre *raţiune* (ca parte a sufletului, *recte* a capului) şi *lege*, legătură care apare uneori (ca la Cicero) inserată într-o reflecţie mai largă, referitoare la actul guvernării şi conduita legislatorului[25]. Aidoma raţiunii, care reglementează şi temperează impulsurile trupului, asigurîndu-i o

funcţionare normală, legii (respectiv dreptului) îi revine acelaşi rol capital de conservare a unităţii întregului organism politic. Dacă statul este, în lipsa legii, neputincios, fiind incapabil de a asigura părţilor sale o corectă întrebuinţare, nici corpul nu poate, fără raţiune, să-şi condiţioneze judicios membrele, a căror funcţionalitate depinde în cel mai înalt grad de acest „vehicol" al impulsurilor. Pe de altă parte, menirea normativă („temperantă") a legii şi raţiunii impune capului (conducătorului politic) o cerinţă precisă: aceea de a veghea la sănătatea întregului, guvernînd, cu echitate, spre folosul tuturor. Sinonimia dintre funcţia de conducere şi terapia medicală apare astfel, şi aici, cu toată claritatea, întărind contururile unei imagini care va face, precum am spus, o îndelungată carieră[26].

Intima corelaţie dintre „corpul politic" şi cel uman, aşa cum ni se înfăţişează ea în tradiţia romană, nu putea lăsa deoparte aspectul esenţial al evoluţiei lor organice. Şi, în această privinţă, se poate constata o identitate perfectă. După modelul organismului uman, statul este şi el învestit cu un parcurs scandat de creştere, înflorire şi decădere, întru totul asemănător vieţii. Singura diferenţă – dar considerabilă – dintre fiinţa umană şi „corpul politic" constă în modul cum se încheie această evoluţie. Dacă cea dintîi moare, perpetuîndu-se doar prin urmaşii săi, statul este, în schimb, capabil de a începe un nou ciclu şi de a-şi adjudeca, aidoma Cosmosului, veşnicia, în măsura în care este orînduit în chip corespunzător. De aceea, dezvoltarea, judecată drept nemăsurată şi imprevizibilă prin efectele ei, a statului roman în epoca imperială a fost de natură a stîrni, nu o dată, printre observatorii timpului, mari temeri în privinţa aptitudinii conducătorilor de a afla soluţiile cele mai indicate pentru a-l face să dureze. Pentru unii dintre cercetătorii de astăzi, acest lucru constituie o dovadă convingătoare a faptului că reperul fundamental al analizei politice în perioada imperială a continuat să rămînă anticul *civitas* (*polis*)[27].

2.2. Mediatori ai metaforei corpului între Antichitate şi Evul Mediu: Augustin (Aurelius Augustinus) şi Calcidius

Ar fi, desigur, o exagerare să se creadă că aceste interpretări greceşti şi romane ale organizării politice cu ajutorul metaforei corporale s-au transmis întocmai Evului Mediu, în forma unei continuităţi liniare[28]. Prin analogie cu destinul altor expresii ale culturii clasice în Evul Mediu, am putea afirma că, aidoma întregii tradiţii reflexive antice, această continuitate a fost, cel puţin în faza timpurie a medievalităţii, parţială şi, în mare măsură, imperfectă, distorsiunea temelor preluate datorîndu-se atît filtrului hermeneutic creştin, cît şi intermediarilor înşişi, care au înlesnit transmiterea scrierilor Antichităţii clasice. De altfel, precum se ştie, în cultură, împrumuturile şi interferenţele se cuvin întotdeauna analizate circumstanţiat, regula de urmărit aici fiind aceea a fragmentarului şi prelucrării, nicidecum a integralităţii şi fidelităţii actului de receptare. Pe de altă parte, aşa cum am încercat să arătăm în preambulul rîndurilor de faţă, între paradigma antică – fie-ne permisă această generalizare – şi aceea medievală de gîndire a lumii, în pofida unor mari diferenţe, există asemănări (dacă nu chiar identităţi) izbitoare. Afirmînd acest lucru avem în vedere – ca să nu reamintim decît exemplul cel mai relevant – modul unitar în care a fost concepută natura atît în Antichitate, cît şi în Evul Mediu, fapt sugerat (printre altele) şi de omniprezenţa (dacă termenul nu este prea exagerat) în scrierile Antichităţii greco-romane a cunoştinţelor medicale, prin prisma cărora alcătuirea şi funcţionarea lumii (naturii) erau interpretate

„corporal" şi „organologic". Transmiterea aproape intactă şi popularitatea de care a avut parte în Evul Mediu *corpus*-ul hippocrato-galenic sînt cît se poate de elocvente din acest punct de vedere, explicînd şi persistenţa în această epocă (nu fără anumite modificări, desigur) a reprezentării corporale a organizării societăţii. Continuitatea perspectivei „holiste" asupra lumii şi, în cadrul acesteia, a tradiţiei medicale (şi, pînă la un punct, a unei culturi medicale de uz comun) explică, prin urmare, şi continuitatea metaforei corpului.

Dintre filierele prin care metafora „corpului politic" s-a transmis Evului Mediu, două par a fi fost mai importante: interpretarea augustiniană a istoriei, aşa cum apare ea în *De civitate Dei* (unde aspectele organologice sînt, la prima vedere, împrumutate masiv din opera ciceroniană[29]) şi comentariul lui Calcidius (neoplatonician creştin din secolele IV-V d.Hr.) la dialogul *Timaios* (datat, după unele opinii[30], în anul 415 d.Hr.)[31].

Pentru Augustin[32], dimensiunea corporală a „cetăţii terestre" (*civitas terrena*) – identificată de el (aluziv) cu Imperiul roman – rezultă din însăşi structura ei compozită: părţile care o compun (în speţă teritoriile dependente de Roma) îi apar legate organic unele de altele, relaţie ce conferă „armonie" (*concordia*) întregului, asigurînd unitatea statului roman (*corpus reipublicae*)[33]. Armonia nu constituie, aşa cum o vede autorul *Confesiunilor*, rezultatul unei anumite politici sau, în orice caz, nu numai atît. În spiritul interpretării ambrosiene, Augustin o concepe ca pe o *ordine naturală* proprie tuturor fiinţelor, orice dezbinare a „organelor" componente fiind o sfidare a acestei legi. În acelaşi timp, *concordia* reprezintă nivelul cel mai înalt atins de „expresiile armonice" situate pe treptele intermediare (de exemplu, familia), a căror bună convieţuire constituie un model pentru coerenţa statului[34].

Cum poate fi însă asigurată această „împăcare" universală a tuturor componentelor, deopotrivă la nivelul „expresiilor armonice" mici şi la cel al Imperiului – unitatea cea mai cuprinzătoare? Cum poate fi ea făcută să dureze? Aici, în legătură cu răspunsul la această întrebare – neformulată ca atare, dar deductibilă din context – recurge Augustin, pentru prima (dar şi ultima) dată, în mod explicit, la analogia corporală.

Soluţia întrevăzută de episcopul de Hippona este simplă. Aceasta este *pacea* – ţinta supremă şi aproape instinctivă a vieţii şi a existenţei ambelor „cetăţi" (terestră şi divină), chiar şi atunci cînd acţiunile oamenilor par să o contrazică. Pentru a proba cît de profund înrădăcinat şi spontan este acest ţel pînă şi în împrejurările sau ipostazele cele mai potrivnice ordinii pacifice a lucrurilor, Augustin nu evocă nici războiul, nici starea de sălbăticie a unei fiinţe imaginare, nici animalitatea pură (deşi le aminteşte), ci se opreşte la ceea ce i se pare a fi exemplul cel mai radical al inadecvării: fiinţa „inversă", *corpul cu capul în jos*. Chiar şi în această înfăţişare a maximei dezordini există, afirmă Augustin, un embrion al păcii. Acesta provine, mai întîi, de la suflet, care continuă să se armonizeze cu trupul *şi* în ipostaza răsturnată a acestuia. Dar, fie şi admiţînd că „frămîntările durerii" duc, pînă la urmă, la desprinderea sufletului de corp, „ceea ce rămîne" după el tot nu este străin de o „anumită pace", dată de unirea mădularelor[35]. „Astfel – scrie Augustin – pacea trupului constă în dispunerea potrivită a părţilor sale; pacea sufletului iraţional în tihna bine orînduită a poftelor sale; pacea sufletului raţional[36] în aceea a împăcării bine aşezate a cunoaşterii şi acţiunii [, iar] pacea trupului şi a sufletului în aceea a vieţii şi sănătăţii bine orînduite a fiinţei însufleţite..."[37]. Gradaţia succesivelor trepte ale alcătuirii lumii în care pacea apare ca o condiţie esenţială a armoniei nu se opreşte aici, ci se prelungeşte în universul lucrurilor spirituale. Detalierea ei, în continuare, nu interesează subiectul discuţiei de faţă, dar, fie şi din această sumară ilustrare, apare destul de limpede

un fapt, după părerea noastră, cît se poate de semnificativ: situarea trupului – cu care începe enumerarea de mai sus – în postura unui exemplu paradigmatic, a unui *incipit* sau model implicit al lumii, în cadrul căruia concordia părţilor este sinonimă cu pacea[38].

Alte menţiuni asemănătoare despre corp nu vom mai întîlni în opera augustiniană (cel puţin în *De civitate Dei*). Mai frecvente sînt, în schimb, sugestiile organologice, formulate în legătură cu una sau cealaltă dintre cele două „cetăţi".

Natura organică a „cetăţii terestre" reiese, după Augustin, din supunerea ei faţă de legea evoluţiei şi a schimbării, potrivit ciclurilor naturale ale creşterii, înfloririi şi decăderii. Ea are, aşadar, un început şi un sfîrşit, chiar dacă acesta din urmă nu poate fi nici calculat şi nici anticipat de către oameni (ci numai de Dumnezeu)[39]. Spre deosebire de ea, „cetatea lui Dumnezeu" (*civitas Dei*) este eternă, părţile sale constitutive – de asemenea organic corelate – conservîndu-şi interdependenţa şi după moarte.

În fine, pe urmele Sf. Apostol Pavel, Augustin se referă şi el la complementul divin al „cetăţii terestre" ca la un *membrum/corpus Christi* sau *ecclesia*, atribuindu-i drept „cap" (*caput*) pe Christos însuşi, factor generator al întregului trup şi al funcţiilor sale organice[40].

Dacă utilizarea augustiniană a metaforei corporale nu aduce, în esenţă, nici o schimbare semnificativă interpretărilor greco-romane şi pauline pe care se întemeiază (sau, mai prudent spus, cu care se aseamănă), nu acelaşi lucru se poate spune despre comentariul lui Calcidius[41]. Cea dintîi modificare a metaforei, care transpare aici, îi priveşte însăşi structura. În timp ce la Platon şi Aristotel relaţia care o evidenţiază este una binară, între *corpul uman* şi *corpul statului*, la amintitul autor ea devine ternară, între om, stat şi Cosmos, toate cele trei entităţi avînd o structură organică şi ierarhică nu numai absolut identică, ci şi reciproc reflectată: o instanţă dominantă (Dumnezeu în Cosmos, capul în organismul uman, Senatul în cadrul statului), una intermediară (îngerii, inima, războinicii), cu rolul de a transmite directivele „vîrfului", alta inferioară, a cărei funcţie este de a urma întocmai prescripţiile superioare. Ei îi corespund, pe rînd, fiinţa umană în Cosmos, organele subalterne în fiinţa umană şi meşteşugarii în „corpul politic" (poziţie care, în treacăt fie spus, pune cum nu se poate mai grăitor în lumină mediocra valorizare a muncii în Antichitatea tîrzie). Premisa transparentă a acestei imagini tripartite este, cum am constatat deja, că trupul uman (microcosmosul) reprezintă oglinda fidelă a Universului (macrocosmosului) şi, pe de altă parte, un model pentru construcţia statului (aceasta din urmă reflectîndu-se şi în structurarea sufletului, definită, în virtutea aceleiaşi corespondenţe a nivelurilor, prin *raţiune* – localizată în cap –, *curaj* – situat în inimă – şi *poftele* necuviincioase, corespunzătoare celei mai de jos trepte). În al doilea rînd, se cuvine să remarcăm însemnătatea acordată de autor *inimii*, a cărei centralitate este pentru prima dată menţionată în legătură cu o structură cosmică şi politică organică, chiar dacă funcţia directoare este, în continuare, atribuită capului. Acest amănunt va reapărea, în Evul Mediu, de la un anumit moment înainte, cu toată vigoarea, producînd, cum vom vedea, o adevărată mutaţie în metafora „corpului politic". În fine, în ceea ce priveşte noutatea interpretării calcidiene mai este cazul să notăm şi faptul că, în comparaţie cu reprezentările mai timpurii ale corpului, care scoteau în relief, cum am constatat în legătură chiar cu opera lui Augustin (*De civitate Dei*), armonia părţilor componente, comentariul la care ne referim, dezvoltînd interpretarea aristotelică, reliefează cu precădere aspectul *ierarhic* al aranjării organelor faţă de cap, în conformitate atît cu logica mai sus amintitei omologii ternare, cît şi cu „desfăşurarea" verticală a perspectivei pe care ea o introduce. Paralelismul dintre

diversele „stări" ale statului, organele corpului omenesc şi dispunerea entităţilor celeste va deveni o structură fundamentală a reprezentărilor medievale despre lume, fiind şi un important punct de legătură cu teoriile referitoare la „ordinele" (*ordines*) constitutive ale societăţii creştine.

Civilizaţia medievală nu-şi va însuşi, la început, toate aceste interpretări. După cum am constatat deja, în perioada ei timpurie, viziunea dominantă nu va fi aceea a unui „corp politic" autonom, ci, potrivit exegezei augustiniene, imbricat în structura mai cuprinzătoare a Bisericii, interpretată, după tradiţia paulină, ca „trup al lui Christos" (*corpus Christi*) sau comunitate a tuturor credincioşilor. Va trebui să aşteptăm evenimentele veacului al XI-lea, pentru a constata apariţia celor dintîi utilizări ale metaforei ecleziologice în relaţie cu o alcătuire politică aflată într-un proces din ce în ce mai rapid de individualizare[42].

2.3. Primele expresii medievale ale metaforei „corpului politic"

Unul dintre cele mai timpurii exemple în acest sens datează din perioada „Certei pentru Învestitură", autorul ei – un anonim partizan al Imperiului – pretinzînd că entitatea corespondentă lui *unum corpus ecclesiae* pe care se străduia să o creeze împăratul Henric al IV-lea era *unum corpus Reipublicae*[43].

În tratatul intitulat *De regia potestate et sacerdotali dignitate*, dedicat de Hugues de Fleury (Hugo de Sancta Maria, monachus Floriacensis, † cca 1120) lui Henric I, regele Angliei, natura corporală a statului apare încă şi mai clar, chiar dacă autorul nu merge încă pînă acolo încît să o prezinte ca pe expresia unei structuri autonome. Într-o epocă în care *Politica* aristotelică nu fusese încă pe deplin asimilată de gîndirea teologică pentru a putea nutri teorii în măsură să demonstreze legitimitatea organizării de sine stătătoare a „temporalului" (acest lucru se va produce un secol mai tîrziu), singura posibilitate de justificare simbolică a politicului rămîneau tot imaginile şi analogiile tradiţionale. Numai aşa ne putem explica de ce, insistînd asupra specificului corporal al lui *regnum* cu scopul de a evidenţia ceea ce, potrivit autorului, constituie principiile de bază ale existenţei şi bunei sale funcţionări, şi anume: unitatea membrelor şi interdependenţa lor, Hugues de Fleury nu vede altă cale de a-l legitima decît tot prin bine-cunoscuta analogie cu ordinea divină a Cosmosului. Întocmai cum Dumnezeu guvernează Universul, tot astfel – afirmă el – şi regele stăpîneşte „statul". Aidoma capului în trup, el reprezintă cel mai înalt principiu al unităţii Întregului pe care îl domină, fiind sursa tuturor celorlalte puteri[44]. Ipostaza regelui de *imago Dei* şi de „cap" al stăpînirii sale (*regnum*) impune tuturor obligaţii de obedienţă, chiar şi membrilor clerului: dacă monarhul este dator să-i urmeze pe aceştia acolo unde rolul lor de intermediari între Cer şi Pămînt se manifestă plenar (adică în chestiunile spirituale), el le poate pretinde, în schimb, supunere, nu numai în virtutea implicaţiilor temporale ale funcţiilor ecleziastice (argument amplu dezvoltat în scrierile post-thomiste din secolul al XIV-lea), ci şi din necesitatea conservării unităţii lui *regnum*-corp, care începe prin respectul absolut ce trebuie acordat suveranităţii „capului". Procedînd astfel, oamenii Bisericii nu îşi trădează menirea. Dimpotrivă, ei o respectă şi o înalţă, cu atît mai mult cu cît organizarea ierarhică a lumii terestre şi concordia dintre componentele ei le reflectă, în genere, pe cele ale Universului, evocîndu-i, astfel, unitatea. În acest mod, argumentaţia lui Hugues de Fleury recupera tradiţia carolingiană a confluenţei dintre *regnum* şi *sacerdotium*, chiar dacă, spre deosebire de predecesorii

săi, autorul renunţase la imaginea care le îngloba pe amîndouă: aceea a „societăţii creştine", în sensul acesteia de *corpus Christi*[45].

Analogia dintre „stat" şi corp apare şi în *De institutione novitiorum*, un mic tratat de „bună conduită", destinat catehumenilor, elaborat de Hugues de Saint-Victor (Hugo de Sancto Victore, cca 1096 – 1140/1141) în primele două decenii ale secolului al XII-lea[46]. Urmărind să-şi deprindă ucenicii cu disciplina gesturilor, care constituia, probabil, una dintre primele reguli ale noviciatului, eruditul canonic – pe care l-am întîlnit şi ca autor al tratatului *De sacramentis christianae fidei* – începe prin a descrie aici membrele *reale* ale trupului, insistînd asupra respectării riguroase de către fiecare a funcţiei (*officium*) pentru care fusese creat. „Trebuie vegheat cu grijă – scrie el – ca fiecare mădular să se ţină de funcţia sa, fără să o uzurpe pe a altuia, (...) ca fiecare să-şi îndeplinească lucrul cu decenţă şi modestie [şi] să nu ofenseze, prin indisciplină, ochii celor de faţă. Căci, oricare ar fi mădularul prin care se păcătuieşte, acest lucru este respingător: fie că mădularele îşi schimbă reciproc actele, în confuzie, fie că ele nu-şi îndeplinesc corect tocmai ceea ce au de făcut... Este necesar ca discernămîntul să fie păstrat în fiecare din actele lor, adică fiecare mădular să facă lucrul pentru care este făcut, astfel încît, mîna să nu vorbească, gura să nu asculte, [iar] ochiul să nu preia funcţia limbii"[47]. Pentru a sublinia şi mai apăsat acest imperativ al adecvării funcţionale (unul nu numai al echilibrului fizic, ci şi spiritual, căci, pentru Hugues de Saint-Victor, ca pentru toţi contemporanii săi, dezordinea exterioară este semnul indubitabil al unor grave disfuncţii interioare[48]), el recurge la comparaţia cu „statul" (*respublica*). În acest caz, însă, obiectul semnificării nu este comunitatea politică astfel enunţată, ci, din nou, trupul uman (cel care, de fapt, îl interesează pe autor). Disciplina corpului, a mişcărilor sale, îl preocupă pe Hugues de Saint-Victor într-o măsură atît de mare, încît – fapt îndeajuns de curios – nici o analogie nu i se pare, în acest loc, mai potrivită decît aceea cu „lucrul public". „Trupul uman – scrie autorul – este ca un stat, în el fiecare mădular îşi are propria funcţie. Prin urmare, atunci cînd un mădular pretinde zgomotos pentru el funcţia altui mădular, el nu face decît să tulbure armonia întregului. Şi, atunci cînd un mădular care acţionează împiedică mişcarea altuia, el contravine acestui fel de a fi, pe care îl stăpîneşte natura"[49]. Putem presupune că, de vreme ce Hugues de Saint-Victor nu a ezitat să recurgă la o asemenea comparaţie (şi într-un chip atît de firesc), ea nu era, în modul în care o înţelegea canonicul francez, doar extrem de persuasivă (cum, de fapt, şi este), ci şi deosebit de sugestivă pentru *auditoriul* căruia i se adresa, un auditoriu cu atît mai capabil să priceapă sensul apropierii, cu cît – să formulăm încă o ipoteză – avea o intuiţie destul de clară a semnificantului (*respublica*) pe care această apropiere îl introducea. Nu este întîmplător nici faptul că analogia pe care o discutăm „apare" după un amplu fragment, în care autorul enumeră sistematic şi – am fi tentaţi să spunem – aproape „cinematic" situaţiile (chipurile) groteşti pe care le generează intervertirea rosturilor diferitelor membre[50]. Rolul ei pedagogic este, în acest context, cît se poate de limpede: în contrast cu trupul monstruos al funcţiilor schimbate şi amestecate, „corpul politic" avea menirea de a evoca armonia corpului normal, atunci cînd mişcările acestuia sînt organizate şi temperate de raţiune. Folosindu-se de modelul organicist, dar static al regatului, Hugues construieşte astfel imaginea *dinamică* a corpului omenesc, definit prin gesturile ordonate ale membrele sale[51].

O variantă foarte asemănătoare cu a corpului *dereglat* al lui Hugues de Saint-Victor, dar unde nu statul, ci trupul slujeşte acum ca semnificant, poate fi întîlnită şi la un alt autor din aceeaşi epocă, numit Pseudo John de Salisbury, probabil din cauza similitudinii aparte a scrierii sale (intitulată *De membris conspirantibus*) cu tratatul *Polycraticus*, al lui

John de Salisbury, despre vom vorbi imediat[52]. Urmărind să înfăţişeze efectele devastatoare pentru armonia regatului pe care le-ar putea avea o eventuală discordie dintre supuşi şi putere sau dintre factorii guvernării şi luînd drept exemplu corpul omenesc, anonimul autor imaginează o situaţie în care tirania stomacului, prin care acesta îşi „asumase" în cadrul organismului depline puteri, este pusă în cauză de limbă. Atacat în acest fel, stomacul ripostează spunînd că poziţia sa mediană (*a medio*) în corpul omenesc îl face cel mai indicat pentru a stabili măsura (*tenere modum*) întregului trup, punîndu-l la adăpost de excese sau de privaţiuni abuzive, care ar genera toate relele. Nu soluţionarea conflictului interesează în cadrul de faţă. Merită, totuşi, încă o dată, observată aici, pe lîngă semnificativa reabilitare a stomacului însoţind aceeaşi metaforă „corporală" (care era, precum se vede, extrem de uzitată), şi similitudinea frapantă a povestirii menţionate cu aceea mai veche, legată de numele lui Menenius Agrippa – semn că autorul la care ne referim nu era străin de temele clasice de inspiraţie.

2.3.1. John de Salisbury, *Polycraticus*

Într-o formă mult mai elaborată şi complexă, imaginea „regatului ca un corp" se regăseşte, pentru prima dată în Evul Mediu occidental, în faimosul tratat *Polycraticus*[53] al nu mai puţin celebrului John de Salisbury (Joannis Saresberiensis, cca 1119-1180). Educat în atmosfera intelectuală a Universităţii din Paris şi a şcolii din Chartres (unde se pare că a studiat cîndva, între anii 1132 şi 1140), prezent, după aceea, în anturajul arhiepiscopului Theobald de Canterbury şi în imediata apropiere a lui Thomas Becket (al cărui secretar a fost şi căruia i-a rămas fidel pînă la moarte[54]), John de Salisbury scrie – faptul e cît se poate de semnificativ – în perioada dominată de „renaşterea" culturală a celui de-al XII-lea veac şi marcată de apogeul regalităţii angevine, cînd disputa dintre Becket şi regele său nu întunecase încă orizontul vieţii politice insulare, iar fidelitatea autorului faţă de ambele tipuri de autoritate instituită – laică şi religioasă – nu ajunsese încă a-l pune în dilematica situaţie de a alege persoana căreia să-i dedice serviciile. Aşa se explică de ce opera sa divulgă un spectru larg de lecturi şi influenţe, ideile dobîndite pe parcursul formaţiei sale cărturăreşti şi inspirate de raporturile politice la vîrf din monarhia engleză (în proximitatea cărora s-a situat şi la evoluţia cărora a fost martor), conjugîndu-se în cadrul ei cu sugestii extrase din operele lui Vergilius, Suetonius, Plutarh sau Plinius cel Bătrîn, fără a mai vorbi de Terentius şi Petronius, ale căror scrieri, de asemenea, i-au oferit canonicului englez numeroase modele[55]. În plus, autorul probează ample cunoştinţe de istorie greacă şi romană, o judecată politică realistă şi o perspicacitate deosebită în cîntărirea oamenilor şi a lucrurilor, ceea ce face din cărţile sale (pe lîngă scrierea deja menţionată, John de Salisbury este şi autorul unui *Metalogicon*) documente cu atît mai preţioase, sporindu-le considerabil interesul[56].

Potrivit autorului englez,

> lucrul public este, după cum îi place lui Plutarh[57] [să arate], acel corp care este însufleţit prin dar divin, şi [care] acţionează din imboldul celei mai înalte echităţi şi este guvernat de cumpătarea raţiunii. Acele [lucruri] care într-adevăr instituie şi inspiră în noi cultivarea credinţei şi ne transmit cultul lui Dumnezeu (ca să nu spunem al zeilor, după Plutarh) deţin locul sufletului în trupul lucrului public. Într-adevăr, cei ce veghează la cultul religiei s-ar cuveni priviţi şi veneraţi ca sufletul corpului. Cine oare se îndoieşte [că] slujitorii sfinţeniei lui Dumnezeu sînt delegaţii lui? Aşadar, după cum sufletul are întîietate [asupra] întregului trup: tot aşa aceia pe care acela [Plutarh – n.n., Al-F.P.] îi numeşte prefecţii pietăţii comandă întregului trup...

> Principele, într-adevăr, deţine locul capului în lucrul public, [fiind] supus numai lui Dumnezeu şi celor care acţionează în locul lui pe pămînt, deoarece şi în corpul omenesc capul este animat şi guvernat de suflet. Locul inimii îl deţine senatul[58], de la care încep lucrările bune şi rele. Îndatoririle ochilor, urechilor şi limbii şi le atribuie judecătorii şi guvernatorii provinciilor. Funcţionarii[59] şi soldaţii corespund mîinilor[60]. Cei care întotdeauna îl sprijină pe principe sînt asemănaţi coastelor. Pe chestori şi grefieri[61], nu îi numesc pe aceia, zic, care păzesc temniţele, ci [pe] administratorii lucrurilor private[62] [Plutarh îi] raportează [la] imaginea stomacului şi intestinelor. Dacă acestea adună [bogăţie] cu mare lăcomie, şi păstrează cu încăpăţînare cele adunate, generează boli nenumărate şi incurabile, astfel încît, prin stricăciunea lor ruina întregului corp devine o ameninţare. Picioarelor, care, într-adevăr, fără încetare se sprijină pe pămînt, le corespund ţăranii, cărora grija capului cu atît mai mult [le] este necesară, cu cît [ei] descoperă mai multe piedici în timp ce păşesc pe pămînt în ascultarea trupului şi acestora, care înalţă, menţin şi mişcă înainte povara întregului trup, li se cuvine mai cu dreptate, sufragiul apărătorilor[63].

Sănătatea comunităţii – scrie autorul – va fi puternică şi înfloritoare atunci şi numai atunci cînd membrele superioare le vor proteja pe cele inferioare, iar cele inferioare vor răspunde cu credinţă şi pe deplin în aceeaşi măsură cererilor drepte ale celor superioare. Încarnînd „lucrul public" (*res publica*), principele depinde de puterea tuturor şi, pentru ca puterea sa să nu slăbească, el trebuie să păstreze sănătatea tuturor membrelor. John de Salisbury mai adaugă faptul că întreaga comunitate este susţinută de legi, al căror braţ îi poate urmări, la nevoie, deopotrivă pe duşmani şi cetăţeni[64].

Mai multe lucruri transpar din acest extraordinar de interesant text. Primul îl reprezintă, desigur, chiar mutaţia produsă la însuşi nivelul referentului corporal. Deşi autorul este un cleric, iar protectorul său – căruia, de altfel, îi dedică şi tratatul – un înalt ierarh, nu Biserica, în ansamblu, este corpul despre care vorbeşte aici John de Salisbury, ci *statul monarhic* („lucrul public"/*res publica*, cum îl numeşte el). Nu Christos sau vicarul său joacă rolul capului, ci *principele temporal*. Membrii clerului – „prefecţii pietăţii" – îşi păstrează, desigur, întîietatea, scoasă şi mai bine în evidenţă prin asemănarea lor cu sufletul, care guvernează întregul corp. „Lucrul public" despre a cărui funcţionare scrie episcopul de Chartres nu ajunsese încă, în a doua jumătate a secolului al XII-lea, să fie conceput ca autonom. Cu toate acestea, preeminenţa sa discursivă nu apare aici mai puţin limpede, ceea ce ar putea legitima concluzia că *Polycraticus* poate fi fără greş considerat drept o expunere sistematică (poate cea dintîi) a ideologiei seculare a puterii şi a organizării sociale, într-o formă care anticipează analizele din veacul al XIV-lea[65]. Dacă mai era nevoie de vreo dovadă spre a ne convinge de faptul că expresiile desacralizate ale politicului şi socialului, devenite curente mai tîrziu, au apărut şi s-au dezvoltat nu în afara şi în opoziţie cu religiosul, ci ca urmare a unei reflecţii sistematice asupra datelor sale, aceasta este, cu siguranţă, printre cele mai revelatoare. Consideraţiile lui John de Salisbury despre rolul principelui şi atribuţiile sale şi-au asociat în secolele următoare ipostaze pe care autorul lor era departe de a le bănui (vom vedea acest lucru mai departe).

A doua noutate pe care o acreditează textul învăţatului cleric – semnalată şi amplu comentată, printre alţii, şi de Georges Duby – constă în descoperirea potrivit căreia funcţionarea mecanismului social şi politic depinde de un organ motor, el însuşi complex, care este *curtea*[66]. Înţelegem mai exact, de aici, sensul întregii sale lucrări: ea nu constituie o simplă evocare, o descriere de circumstanţă a unui model ideologic, oarecum de tipul celei adalbéroniene. După cum, de altfel, a observat tot Duby[67], ea este, în realitate, o

„oglindă a curţii" (*speculum curiae*) înţeleasă ca sistem multiplicat - „policratic" - al puterii, al cărei exerciţiu eficient implică nu numai aptitudinile principelui - „capul" suveran -, ci şi priceperea şi devotamentul tuturor agenţilor săi „corporali". Proasta funcţionare a sistemului trebuie, desigur, pusă în primul rînd pe seama organului tutelar. Dar ea poate veni şi de la membre, ceea ce-l obligă pe principe să vegheze atent la sănătatea lor. Deşi, prin afinităţi şi interese, John de Salisbury pare a fi fost mai curînd un „gregorian" şi, ca atare, un apărător al drepturilor suprematiste ale clerului (altfel, solidaritatea sa indefectibilă cu Becket nici nu ar putea fi explicată), prin tipul de reflecţie pe care-l transmite prin *Polycraticus*, el inaugurează, cum am văzut, un nou mod de interpretare a raporturilor de putere la nivelul „temporalului", evaluate din unghiul unei însemnătăţi sporite, care îl situează fără greş în avangarda gîndirii teologico-politice a epocii.

Acest unghi inedit din care concepe John de Salisbury relaţiile politice provine, negreşit, dintr-o nouă perspectivă asupra metaforei corporale însăşi, iar contribuţia autorului la dezvoltarea ei reprezintă, fără tăgadă, aspectul cel mai important al textului pe care îl subscrie.

Cel dintîi aspect inedit sugerat, în această privinţă, de *Polycraticus* constă în ruptura pe care acesta o marchează cu tradiţia antică a modelului corporal psihomorf[68]. În locul ierarhiei celor trei puteri sufleteşti şi a corespondenţei lor cu organizarea socială, în cadrul căreia „starea de jos" apare (ca la Platon şi Calcidius), sistematic devalorizată, tratatul canonicului englez instituie un model analogic inedit, a cărui unitate de măsură nu mai este sufletul (el însuşi o componentă a noii ierarhii), ci organele şi diferitele părţi ale corpului, justificate, în existenţa lor, prin interdependenţa şi sprijinul reciproc (ceea ce anulează şi negativitatea de pînă atunci a „stărilor" inferioare)[69].

Repertorierea corespondenţelor dintre aceste părţi şi structurile „lucrului public" (statul monarhic) este - şi aceasta este încă o noutate - neobişnuit de amănunţită, fără vreo asemănare cu ceea ce făcuseră, în aceeaşi privinţă, predecesorii[70]. Din acest unghi, *Polycraticus* reprezintă un indiciu perfect al procesului de hipertrofiere progresivă a structurilor şi funcţiilor administrative, caracteristic monarhiilor din secolele XII-XIII, atît în Anglia, cît şi pe continent. Dar textul lui John de Salisbury nu evocă numai o viziune anatomică a celor două „corpuri". El oglindeşte, în egală măsură - mai corect spus ar fi în primul rînd -, şi o concepţie fiziologică despre organism, care scoate la iveală modul de funcţionare a „lucrului public", prin analogie cu trupul uman. Potrivit unor cercetări mai vechi[71], tocmai aici se cuvine căutat sensul major al lui *Polycraticus*. John de Salisbury nu se mulţumeşte doar să pună în paralel organele statului cu cele ale corpului. Mai mult decît suma părţilor sale componente, comunitatea politică îi apare canonicului din Chartres drept rezultanta interdependenţei şi a reciprocităţii *funcţiilor* dintre organe, fiecare jucînd un rol vital pentru bunăstarea şi armonia întregului corp. Principiul subordonării ierarhice a organelor rămîne, firește, unul constitutiv, nefiind anulat sau diminuat de recunoaşterea egalei lor îndreptăţiri funcţionale. Spre deosebire, însă, de modelele clasice de la care se revendică autorul, la John de Salisbury acest principiu apare ca fiind secundar în raport cu scopul suprem al funcţionării întregii „maşinării" organice, care este „binele colectiv" al tuturor părţilor componente. Tocmai prin aceasta, marchează *Polycraticus*, schimbarea radicală în reflecţia teologico-politică medievală, pe care am constatat-o mai sus: pledoaria implicită a textului, vizează nu atît precedenţa folosului comun faţă de interesele private (recunoscută şi de autorii mai vechi), cît, mai ales, acreditarea imaginii unui stat conceput ca o entitate ale cărei ţeluri sînt

coextensive cu binele social cel mai înalt. Aşa se şi explică de ce autorul nu discută doar despre calităţile conducătorului (regelui) potrivit modelului tradiţional, oferit de „oglinzile principilor". Pe lîngă virtuţile „capului", cele ce îl preocupă pe John de Salisbury sînt – cum am văzut – calităţile morale şi comportamentul social al „curtenilor", considerate la fel de importante pentru o bună guvernare[72]. Din acest punct de vedere, tratatul său se întîlneşte, peste timp, în mod frapant, cu „istoria universală", de la începutul secolului al XV-lea, a bine-cunoscutului savant arab Ibn Khaldun (1332-1406), unde, în contextul unei neobişnuit de ample şi complexe viziuni bio-morfologice asupra politicului, aflăm nu numai aceeaşi centralitate (de asemenea, ciudată) a metaforei corpului asociată statului, ci şi un simbolism riguros identic al „curtenilor", asemănaţi, şi aici, stomacului şi intestinelor şi, deopotrivă, făcuţi responsabili pentru patologia extrem de pernicioasă a hipertrofiei „corpului politic"[73].

În fine, se mai cuvine să observăm că felul în care canonicul englez concepe organizarea ansamblului social şi, îndeosebi, repartiţia principalelor funcţii în cadrul statului (între „principe", adică regele, şi ipoteticul „senat") confirmă importanţa deţinută de binomul „cap-inimă" în imaginarul politic medieval, solidar, în privinţa dispunerii de „sus" în „jos" a puterilor în cadrul statului (şi al corpului uman), cu modelul antropologic platonician (care rezerva, totuşi, un anumit loc şi părţilor „de jos"). În acelaşi timp, conotaţiile evident peiorative ataşate de autor stomacului şi intestinelor (a căror constipaţie este considerată semnul unuia dintre păcatele capitale – avariţia – şi, implicit, indiciul lipsei de generozitate, care constituia o valoare fundamentală, deopotrivă socială şi religioasă[74]) subliniază, o dată mai mult, distanţa adoptată de medievalitate faţă de sistemul antic de interpretare, care rezervase organelor interne (în special ficatului), în concepţia despre ierarhia internă a corpului, principala semnificaţie[75].

Demn de semnalat este însă şi faptul că viziunea lui John de Salisbury despre structura societăţii nu era deloc diferită de modul în care vedea medicina antică alcătuirea trupului omenesc. Mai mult, există între ele o concordanţă aproape perfectă, care merită a fi relevată (explicabilă – este o ipoteză – nu printr-o cunoaştere directă a scrierilor hippocrato-galenice, ci a uneia mediată de scrierile platoniciene, deosebit de preţuite în mediul intelectual al şcolii din Chartres). Potrivit lui Oribasios, Soranos şi Galenus, de pildă, toate organele interne ale fiinţei umane se caracterizau printr-o solidaritate funcţională extrem de strînsă, comunicînd direct sau indirect între ele şi constituind, laolaltă, un sistem circulator deosebit de complex, care asigura menţinerea *pneumei* („suflul vital") şi, implicit, supravieţuirea. Dacă în corpul social regele avea întîietatea şi, totodată, răspunderea cea mai înaltă, în corpul închipuit de medici creierul deţinea aceeaşi poziţie, funcţia sa fiind de a transforma „suflul vital" interior, răspîndit în trup prin acţiunea lichidelor organismlui (sîngele, sperma), într-un soi de „pneuma psihică", considerată la fel de importantă pentru echilibrul biologic ca aceea organică. Analogiile de acest fel, ale scrierii lui John de Salisbury cu viziuni mai vechi, de sorginte antică[76], sînt nenumărate, trădînd o dată în plus sursele din care s-a inspirat, probabil, autorul englez în redactarea operei sale ori, cel puţin, forţa de sugestie a ambianţei culturale din perioada în care a trăit. În aceeaşi măsură, însă, ele reliefează influenţa subliminală a paradigmei medicale, despre care am tot vorbit – transmisă şi Evului Mediu –, asupra interpretării organologice a „politicului".

Valenţele multiple ale tratatului canonicului englez explică, neîndoielnic, marea popularitate de care s-a bucurat această scriere în secolele următoare. După John de Salisbury, în secolul al XII-lea, metafora corpului politic a fost reluată în epocă şi după aceea de

nenumărate ori, devenind, cu variantele de rigoare (foarte multe influențate de modelul salisburyan[77]), un adevărat laitmotiv al literaturii medievale, fie că este vorba de „oglinzile" principilor (*specula*), de unele lucrări teologice – de care ne vom ocupa îndată – scrise de Toma din Aquino sau – mai tîrziu – de tratatele de specialitate, ca cel – deja menționat – de chirurgie, redactat de Henri de Mondeville către 1306-1320.

O dovadă în acest sens, aproape la fel de timpurie ca *Polycraticus* – ceea ce nu autorizează, totuși, stabilirea vreunei filiații –, este și tratatul lui Gerald de Wales (Giraldus Cambrensis, cca 1146 – cca 1220), intitulat *De instructione principis*. Elaborată la o dată incertă (spre finele secolului al XII-lea și începutul celui următor), scrierea enunță aceeași cerință fundamentală a interdependenței dintre principe și supușii săi, evocată și de John de Salisbury, cu minima deosebire că la acest autor comparația cu trupul uman este mai sumară decît la predecesorul său, implicînd numai capul (și, de asemenea, dar punctual, inima, detaliu extrem de important, asupra căruia vom reveni). Întocmai cum – scrie el – capul, care reunește toate simțurile, nu funcționează doar pentru sine, ci pentru întregul corp, la fel și „capul" unui regat sau al unui imperiu nu trăiește de unul singur, ci pentru supușii săi. „Căci – încheie Giraldus – un rege fără supuși ar fi la fel de nefolositor precum e capul fără mădulare."[78]

2.3.2. Toma din Aquino, *De regimine principum* (*De regno*)

Așa cum am mai spus, mijlocul secolului al XIII-lea a adus cu sine o schimbare importantă – de ordin deopotrivă terminologic și, dacă putem spune așa, ontologic – în analogia dintre *regnum* și corpul omenesc. Ne referim la apariția (deja menționată) a „numelui" corporal al „statului" (*corpus Reipublicae mysticum*), enunțat de Vincent de Beauvais (Vincentius Bellovacensis, cca 1190 – cca 1264) într-un tratat care constituia un fel de expunere sau ilustrare a doctrinei creștine[79]. Denotînd – cum, de asemenea, am arătat – extensia sensului mistic al instituției ecleziastice la ceea ce se definea tot mai mult în această perioadă ca un „stat" monarhic centralizat (ceea ce nu a constituit, însă, o regulă pretutindeni în Europa[80]), apariția acestei expresii (nu știm cît de răspîndită în alte texte ale epocii[81]) a marcat o importantă transformare discursiv-politică: „trupul" unic al „societății credincioșilor", compus din laici și clerici, a început să fie revendicat, tot mai mult, de două modele concurente de organizare, unul ecleziastic, celălalt monarhic, care, descriindu-se ca fiind *unice* și *universale*, și-au disputat privilegiul de a se „încorpora" reciproc. În perioada următoare, aidoma omonimului său ecleziastic, „corpul mistic" al statului a dobîndit și o conotație juridică (de „persoană fictivă"), expresia inițială (*corpus mysticum*) începînd a fi folosită alternativ cu termeni precum *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus representatum* etc., toți cu un evident caracter legal.

Acest transfer din plan religios în plan secular al metaforei corporale a avut un efect covîrșitor. Conjugîndu-se și cu *Politica* lui Aristotel care, prin intermediul noii interpretări despre natura și scopul guvernării temporale a asociat (implicit) lui *corpus mysticum* înțelesul unui „corp politic" sau „corp moral și politic", învestit cu o finalitate pur *naturală*, atributul „mistic" al „regatului ca un corp" a modificat radical caracterul transcendent al guvernării: restrînsă, acum, la planul terestru, această transcendență a încetat să se mai înrădăcineze într-un „dincolo" temporal inaccesibil (precum guvernarea „corpului mistic al Bisericii"), „migrînd" în statul pămîntean, căruia i-a conferit, astfel, o natură transpersonală și atemporală, adică *perpetuă*, precum a Bisericii. Cu același scop, al figurării transcendenței, instituția monarhică și-a însușit și alte metafore ecleziologice

cu o puternică forţă de sugestie (precum aceea a „căsătoriei mistice" dintre rege şi stat[82]), concepînd, totodată, ideea „dublului" mistic, al celui de-al „doilea" corp al regelui, pus în scenă cu ajutorul unui ansamblu foarte complex de concepte (*corona*, *dignitas*), simboluri (pasărea fenix) şi ritualuri (ca, bunăoară, cele funerare, organizate în jurul efigiei monarhului defunct), menite să evoce continuitatea neîntreruptă a puterii, dincolo de efemerul succesivelor sale încarnări[83].

Schiţată încă din secolul al XIII-lea (sub influenţa şi a confluenţei dintre teoria corporativă dezvoltată de dreptul canonic şi, pe de altă parte, de dreptul roman)[84], această schimbare de sens s-a confirmat două veacuri mai tîrziu, prefigurînd gîndirea politică modernă[85].

Reprezentarea împrumutată, treptat, în epocă de acest „corp politic" (care, tot atît de bine, ar putea fi descris şi ca un „corp ecleziastico-politic") evocă foarte clar noua dispută pentru întîietate dintre Papă şi Rege, prin rearanjarea organelor dominante în corp (*capul* şi *inima*), pe care o propun partizanii fiecăruia. Cel mai timpuriu exemplu al reconfigurării acestei ierarhii (aflată încă într-o fază incipientă, lipsită de ardoarea polemică dobîndită pe parcursul respectivei dispute) îl constituie tratatul a cărui primă parte este atribuită lui Toma din Aquino, *De regimine principum* (cunoscut şi sub numele *De regno*), redactat cîndva în 1265/1266 (sau, după alte datări, în intervalul 1260-1274)[86]. Deşi preia integral toată filosofia lui Aristotel referitoare la caracterul natural al statului, la dimensiunea imperativă a procesului său de constituire şi la specificul mundan al modului său de organizare, în privinţa metaforei corporale, în schimb, textul nu se abate, la prima vedere, substanţial de la tradiţionala paradigmă ternară, acreditată de comentariul calcidian la dialogul *Timaios*[87], potrivit căreia statul este proiecţia simetrică atît a microcosmosului uman (corpul), cît şi a macrocosmosului divin (Cerul). În virtutea acestei duble analogii[88], guvernarea regelui îi apare „Doctorului Angelic" aidoma celei a lui Dumnezeu însuşi peste Univers şi a sufletului asupra corpului. Întocmai cum Creatorul „produce" mai întîi ordinea lumii şi apoi o guvernează, iar sufletul formează corpul pentru a-l pune în mişcare şi a-l conduce, tot astfel şi regele începe prin a organiza statul pentru a-l putea, după aceea, dirija. Rolul său este, prin urmare, acelaşi cu al celorlalte două entităţi în care se oglindeşte: cel de a *inspira*, în sensul literal al cuvîntului, corpul politic, ca principiu director (*regitivum*) al acestuia.

În contextul acestei discuţii recurge Toma din Aquino la analogia cu trupul omenesc în acea parte (s-ar putea spune esenţială) a argumentaţiei sale, care urmăreşte să demonstreze ideea că monarhia este cea mai bună formă de guvernare, deoarece reprezintă, în societatea politică, expresia unicităţii naturale a exerciţiului oricărei puteri, vizibilă la fiecare nivel al organizării lumii. Dacă principiul director al tuturor lucrurilor nu ar fi unic, scrie autorul, atunci nu numai că scopul ultim spre care tind toate ar fi imposibil de atins, dar şi multitudinile care formează lumea ar fi ameninţate cu destrămarea, din cauza incapacităţii de a-şi conserva pacea şi armonia. Pentru a întări această idee fundamentală a unicităţii firești a guvernării (a oricărei guvernări), Sf. Toma recurge – de două ori – la analogia cu trupul omenesc, organizat ierarhic şi condus de un organ principal[89]. În această din ultimă privinţă, Toma din Aquino (sau anonimul autor al primelor două cărţi) pare a manifesta o anumită ezitare. Prima dată, el nu se poate decide în favoarea *inimii* sau a *capului*, menţionîndu-le pe amîndouă ca membre principale[90]. A doua oară, în schimb, la distanţă de numai cîteva rînduri, acest binom este înlocuit cu singularitatea *inimii*, autorul recunoscîndu-i în chip hotărît întîietatea[91].

Din cîte ne putem da seama, cu excepţia mai timpurie – şi aproape nebăgată în seamă prin singularitatea ei – a menţiunii făcute de Gerald de Wales (Giraldus Cambresis)[92], aceasta pare a fi *cea mai timpurie inversare a ierarhiei organelor dominante ale corpului omenesc* de după epistolele pauline, prezentă în scrierile teologico-politice ale Occidentului latin. Această constatare, oricît de importantă ar fi, nu trebuie, totuşi, să ne conducă la încheierea că „Doctorul Angelic" ar fi înţeles într-un mod radical diferit faţă de înaintaşii săi ierarhia organelor dominante ale corpului. Deşi, pe de altă parte, este adevărat că tot lui i se atribuie şi paternitatea unui opuscul, *De motu cordis*, elaborat la o dată incertă, lectura acestui text nu trădează, cîtuşi de puţin, opţiunea ipoteticului său autor pentru o altă imagine a corpului decît aceea tradiţională. Demonstraţia principală a tratatului (care se inspiră masiv din scrierile aristotelice despre animale, din *Fizica* şi din *De anima*) urmăreşte doar să pună în evidenţă caracterul perfect natural, intrinsec, al mişcării inimii, nedeterminată de vreo cauză exterioară, ci ţinînd de funcţia acestui organ în trupul omenesc[93]. Inversarea, aşa zicînd programatică, a acestui raport a avut loc mai tîrziu, în împrejurări şi într-o serie de scrieri pe care le vom discuta îndată.

Deşi analogia explicită dintre corp şi alcătuirea politică nu mai apare pe parcursul primelor două cărţi ale *De regimine principum* (revenind, însă, la fel de incidental, pe parcursul celorlalte două, cum ne vom convinge imedat), Toma din Aquino continuă, sporadic, să recurgă la asociaţii de tip organologic, pentru a proba mai bine „naturalitatea" statului.

Aidoma oricărui organism, „lucrul public" – afirmă el – reprezintă, de asemenea, unitatea mai multor elemente. Bunăstarea celor care formează comunitatea politică depinde de păstrarea acestei unităţi, iar mijlocul cel mai potrivit de a o face este asigurarea păcii. Tocmai această finalitate îl deosebeşte pe rege de tiran: monarhul bun este cel ce lucrează în folosul supuşilor, conservînd armonia „corpului politic". În acest chip, el este asemenea unui medic (*medicus rei publicae*), care se îngrijeşte de sănătatea organisului. Tiranul, dimpotrivă, dăunează acestui echilibru, fiindcă distruge concordia dintre elementele care îl compun. Asemănătoare sănătăţii corpului uman, pacea, întemeiată pe unitate, este comparată de Toma din Aquino şi cu frumuseţea organismului (o guvernare tiranică avînd, dimpotrivă, darul de a-l „urîţi"). În acelaşi timp, sinonimia (implicită) dintre „corpul politic" şi corpul uman îi impune autorului încă o comparaţie esenţială: aceea dintre etapele vieţii umane şi fazele dezvoltării unei structuri politice. Aidoma oricărei fiinţe care se naşte, se dezvoltă şi moare, „statul" (mai exact, ceea ce „Doctorul Angelic" înţelege prin asta) se formează, se maturizează şi decade, durata primelor două momente fiind strîns legată de conservarea unităţii „corpului politic" şi a păcii. Prin această apropiere, Toma din Aquino închide, cum se spune, „bucla": arătînd că organismul politic „trăieşte" în acelaşi mod ca organismul uman, el preschimbă relaţia analogică dintre ele într-o identitate perfectă[94].

2.3.3. Ptolemeu de Lucca

În următoarele trei cărţi (II 5 – IV 28) ale tratatului *De regimine principum...*, al căror autor este, în mod cert, Ptolemeu de Lucca[95], metafora corpului este menţionată la fel de sporadic, dar, de fiecare dată, în legătură cu un aspect esenţial în „economia" argumentaţiei celui ce scrie. Cea dintîi ocurenţă la care ne referim apare inserată în contextul unei discuţii care are drept scop justificarea măsurii extreme de înlăturare din comunitatea politică a celor vinovaţi de delictul foarte grav al încălcării preceptelor divine.

Actul înlăturării este asociat (şi, astfel, legitimat) cu o „amputare", impusă de necesitatea păstrării intacte a celorlalte organe şi a funcţionalităţii lor. Această analogie nu este nouă. O putem întîlni, în forme asemănătoare, şi în alte texte, mai cu seamă în cele unde actul guvernării şi statutul regelui sînt echivalate cu funcţia terapeutică a medicului. Inedită (în orice caz, neobişnuită) este însă apariţia *inimii* pe post de membru tutelar al corpului, în asociere cu *creierul*, semn al aceleiaşi inversiuni de conotaţie (deocamdată ezitantă), pe care am menţionat-o mai sus[96].

A doua menţiune a *topos*-ului pe care îl discutăm este, dimpotrivă, perfect „ortodoxă" (ca, de altfel, şi atribuirea întîietăţii în ierarhia organelor[97]), ceea ce nu are nimic surprinzător, întrucît, în pasajul respectiv, Ptolemeu de Lucca evocă tradiţionala analogie dintre Biserică şi corp, în cadrul căreia statutul Papei apare asemenea capului, din care decurg mişcarea şi senzaţiile[98]. De prisos să mai spunem că ceea ce urmăreşte să scoată, astfel, în relief juristul şi teologul luccan este preeminenţa Sfîntului Părinte nu numai în Biserica romană (fapt natural), ci în întreaga Creştinătate, fapt care confirmă aprecierea scrierii sale drept o încercare nu numai de armonizare a reprezentării aristotelice a statului cu doctrina augustiniană, ci şi de corelare a organizării politice cu ordinea mai cuprinzătoare a lui *corpus Christi*.

În exact aceeaşi formă binară (*inimă-creier*) ca în prima ocurenţă, analogia dintre corpul omenesc şi cel politic apare, pentru a treia şi ultima dată, în legătură cu forma perfectă de organizare a cetăţii sau a oraşului-stat. Asemănînd cetatea ideală cu un trup armonios, constituit aidoma corpului „natural şi organic", ale cărui mişcări depind de „una sau două părţi, precum inima şi creierul", Ptolemeu de Lucca citează analogia atribuită de John de Salisbury unei scrieri a lui Plutarh şi inserată – ne amintim – în *Polycraticus*[99]. Citatul este însă incorect, fiindcă autorul englez nu se referă acolo la inimă şi/sau creier ca la organe directoare, ci doar la cap (sinonim cu principele). Eroarea teologului italian este, însă, grăitoare pentru schimbările produse, între timp, în înţelegerea modului de alcătuire şi funcţionare a corpului omenesc.

Dubla analogie „cap-inimă", dar, de astă dată, în raport cu Christos şi Papa, este vizibilă şi în tratatul *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, scris aproximativ în jurul aceleiaşi date (a doua jumătate a secolului al XIII-lea sau finele lui[100]) de acelaşi autor. Pornind de la tradiţionala reprezentare a Bisericii ca un *corpus Christi* şi urmărind să evidenţieze principiul motrice al întregului, Ptolemeu de Lucca începe prin a observa că, întocmai cum corpul natural constă dintr-un cap şi membre, la fel şi *corpus mysticum Ecclesiae* este împărţit într-un număr de *officia*, care depind de o cauză comună, întruchipată de Christos, „capul" corpului mistic al Bisericii şi sursă a mişcării şi percepţiilor senzoriale. Respectînd întocmai principiul constitutiv al naturii şi lumii celeste, această dispunere ierarhică se insera, după opinia juristului şi teologului luccan, care urma aici faimoasa concepţie despre Cosmos a lui Dionisie pseudo-Areopagitul, în organizarea întregului Univers, ale cărui trepte erau imaginate a se desfăşura de sus în jos, în funcţie de gradul de „perfecţiune" (adică de asemănare cu esenţa Divinităţii) al fiinţelor situate pe ele. Ca *vicarius Christi*, Papa are, prin urmare, deplină legitimitate pentru a revendica în cadrul Bisericii preeminenţa absolută. De aceea, întocmai cum toate procesele vitale din fiinţa umană sînt impulsionate de suflet cu sprijinul inimii (investită de autor, după modelul aristotelic, cu calitatea de izvor al mişcării), la fel şi acţiunile în cadrul Bisericii, inclusiv actul conducerii ei, au drept origine persoana Papei, în calitate de reprezentant al lui Christos. Suveranul Pontif era, aşadar, creditat de autor cu aceeaşi funcţie de *principium motus* ca inima în organismul uman, în timp ce Christos – capul Bisericii – era ipostaza veşnic vie a sufletului[101].

2.3.4. Aegidius Romanus (Gilles de Roma, Egidio Colonna): *De regimine principum*

Prioritatea inimii în cadrul metaforei „corpului politic", destul de vagă, ezitantă şi reversibilă în scrierile menţionate ale lui Toma din Aquino şi Ptolemeu de Lucca, tinde să devină, spre sfîrşitul aceluiaşi veac, la alţi autori, mult mai clară.

La puţin timp după data prezumată a elaborării primei părţi a tratatului *De regimine principum...* (dar ceva mai înainte de conceperea celorlalte trei cărţi), în jurul anului 1285[102], un alt autor, Aegidius Romanus (Gilles de Roma, Egidio Colonna, 1243/1247-1316), jurist de formaţie, ulterior, apărător al intereselor pontificale[103], stabilea prima corelaţie lipsită de echivoc între inimă şi persoana monarhului, în cadrul unui tratat cu acelaşi titlu, *De regimine principum*, adresat ca text de educaţie morală şi politică viitorului rege Filip al IV-lea cel Frumos[104]. Preluînd de acum banala analogie dintre organismul uman şi „corpul politic", Aegidius Romanus considera că structura amîndurora este una de tip ierarhic, definită deopotrivă prin interdependenţa şi sprijinul reciproc al membrelor şi, pe de altă parte, prin subordonarea comună faţă de un organ central, *inima* – izvor al vieţii şi cauza generatoare a funcţiei fiecărui organ. Aidoma ei, regele ocupă poziţia mediană în organismul politic, distribuind funcţiile şi bunurile care se cuvin fiecărui membru[105]. Fidel, însă, şi comparaţiei tradiţionale, autorul asocia persoanei regale şi capul[106], considerat drept principala sursă a impulsului „activist" al celorlalte organe. Precum acesta, regele – „cap al regatului" (*chief du reaume*) – îi apare lui Aegidius Romanus drept partea cea mai importantă a „corpului politic", care, dăruită fiind cu puterile raţiunii şi înţelepciunii, conduce comunitatea organică a tuturor cetăţenilor, aidoma lui Dumnezeu, „care guvernează şi întocmeşte întreaga lume"[107].

Dar nu această analogie, în sine, constituie mesajul cel mai important pe care ni-l transmite autorul, cît ceea ce el doreşte să sublinieze (sau să demonstreze) prin ea. Comparînd organismul uman cu statul (*regnum*) – ambele organizate potrivit principiului fundamental al diferenţierii funcţionale a componentelor –, Aegidius Romanus arată care este condiţia de existenţă a însuşi „corpului politic": întocmai cum organismul nu ar putea exista fără interdependenţa dintre organele sale, tot astfel, nici comunitatea politică nu ar putea fiinţa în absenţa legăturii şi a sprijinului reciproc dintre cei care o alcătuiesc – supuşii regelui –, a căror loialitate faţă de monarh îi face să merite din partea lui funcţii şi bunuri. Aici, în relaţie cu acest imperativ fundamental, apare, de fapt, enunţată pentru prima dată sinonimia dintre rege şi inimă (într-un context – menţiunea merită făcută – în care autorul discută pe larg şi tipurile de justiţie care există într-un regat, pe care, atît monarhul, cît şi supuşii trebuie să le respecte şi să le practice scrupulos)[108]. A doua oară, aceeaşi sinonimie – corelată, de astă dată, cu analogia dintre regat şi corp – este făcută să întărească ideea, de asemenea fundamentală, a unităţii conducerii, care i se pare lui Aegidius Romanus nu numai preferabilă în raport cu guvernările colective (precum cele din oraşele italiene, un model politic la care s-au raportat şi alţi autori ai epocii, mai ales pentru a-l critica), ci şi singura potrivită, în calitatea ei de replică perfectă a însăşi principiului de organizare a lumii. „Orice guvernare naturală – scrie autorul – se pune sau este adusă întotdeauna sub un senior sau un principe, la fel cum diferitele mădulare care sînt întocmite pentru diferite funcţii şi pentru diferite mişcări sînt aduse sub conducerea inimii, care este, între ele, mădularul principal, de la care toate celelalte mădulare au virtute şi mişcare... Prin urmare – încheie el –, dacă privim la lucrările naturii, în fiecare guvernare naturală există un lucru care stăpîneşte asupra celorlalte, de aceea se pare că acea stăpînire este mai bună, mai împlinită şi mai asemănătoare operelor naturii, nu dacă

este a mai multora, ci a unuia singur, cu condiţia [ca acesta] să urmărească binele comun"[109].

Dar nu numai diferenţierea funcţională şi întrajutorarea dintre cei ce alcătuiesc regatul, precum şi unitatea absolută a conducerii constituie, pentru autorul roman, condiţiile esenţiale ale unei bune întocmiri politice. Aceasta depinde, în concepţia lui, şi de fidelitatea supuşilor, o obligaţie asupra căreia Aegidius Romanus revine în repetate rînduri pe parcursul amplului său tratat, rezervîndu-i o atenţie specială. Ascultarea este o condiţie a armoniei regatului. Dar, deşi însemnătatea ei este atît de mare, iar cerinţa de a o respecta vitală, totuşi – afirmă autorul – monarhul nu o poate obţine necondiţionat. Ea îi impune regelui preocuparea continuă pentru „binele comun" (*le bien commun*) al celor pe care îi conduce, o finalitate care îl deosebeşte de tiran, dar care nu poate fi atinsă decît dacă el, monarhul, pe lîngă virtuţile sale[110] şi respectarea prescripţiilor decurgînd din „magisteriul" pe care îl exercită, ştie – adaugă eruditul cleric – să asculte şi de sfaturile celor care, aidoma ochilor, mîinilor şi picioarelor, îl ajută să guverneze[111].

Subliniind acest deziderat, Aegidius Romanus pune şi mai limpede în lumină natura educativă şi apodictică a tratatului său, care – după cum prea bine ne putem da seama – nu urmărea să legitimeze din punct de vedere simbolic întîietatea monarhului (despre care el spune, totuşi, că trebuie să fie un *semideus* – „comme demi de dieu" ; „mult semblanz a dieu"[112] –, învestit cu o putere asemănătoare cu aceea divină, adică unificatoare)[113] ; aidoma autorului lui *Polycraticus*, el a intenţionat, de fapt, să construiască modelul celei mai potrivite organizări (monarhia ereditară[114]), apt de a genera cea mai bună guvernare[115].

2.3.5. *Rex pacificus*

Secolul al XIV-lea marchează, la începutul său şi tot în Franţa, o multiplicare destul de însemnată a imaginilor corporale ale regatului, simptom cert al evoluţiilor prin care trece în perioada respectivă regalitatea capeţiană şi, totodată, al procesului de edificare a monarhiei centralizate. Un tratat anonim, intitulat *Rex pacificus*[116] (produs în 1302, în contextul conflictului dintre Filip al IV-lea şi Bonifaciu al VIII-lea, pentru a proba independenţa jurisdicţională a regelui în raport cu Papalitatea), reia pe larg tradiţionala comparaţie a omului-microcosmos şi imaginea corpului uman ca simbol al organismului social, dar – fapt semnificativ – în cadrul unei extrem de interesante şi novatoare analize, în care tradiţionalul raport dintre *cap* şi *inimă* – organe considerate esenţiale pentru buna funcţionare a întregului sistem politic şi social – apare, întocmai ca la Aegidius Romanus, dar în chip şi mai hotărît, *inversat*, în favoarea *ultimului* termen (o răsturnare care, începînd de acum, tinde să devină din ce în ce mai obişnuită)[117]. Spre deosebire de *Polycraticus*, care, după cum am constatat, identificase cele două organe cu monarhul, respectiv cu Senatul, în acest tratat *capul* societăţii creştine este întruchipat acum nu de rege, ci de Suveranul Pontif, influenţa sa pozitivă asupra întregului corp exercitîndu-se prin intermediul nervilor, închipuiţi a figura, prin reţeaua lor, ierarhia ecleziastică. Rolul lor era de a uni membrele între ele şi pe acestea cu capul, al cărui loc, deţinut de Papă ca garant al unităţii credinţei, era imaginat asemenea lui Christos însuşi în universul spiritual creştin[118]. *Inima*, dimpotrivă, considerată de anonimul autor drept „fundament al corpului «statului»" (*fundamentum corpus reipublicae*), îndeplinea funcţia regelui, fiind locul de pornire al venelor care distribuiau părţilor corpului social, prin ordonanţe, legi şi „cutume legiuite" – *consuetudines legitimae* –, toate substanţele hrănitoare necesare vieţii[119]. Anticipînd cu două

decenii interpretarea acreditată de Marsiglio de Padova (Marsilius Patavinus), prin *Defensor pacis*, tratatul sugera, astfel, nu numai că regele era superior Papei (din moment ce *el* era cel ce asigura circulaţia sîngelui în trup şi, aidoma inimii, apăruse înaintea capului/Papă), dar şi că, întocmai ca relaţia dintre cele două organe, jurisdicţiile lor erau *separate*, fiecare posedînd atribuţii distincte şi neinterferente[120].

Această idee era, într-adevăr, neobişnuită în epocă, prin radicalismul ei. Dar scopul declarat al anonimului autor nu pare să fi fost, în scrierea la care ne-am referit, doar răsturnarea ierarhiei puterilor instituite. Mergînd mult mai departe decît oricare dintre contemporanii săi şi legitimînd – cum am constatat – completa separaţie a respectivelor puteri, el pare a fi cel dintîi care enunţă ideea unei veritabile autonomii a politicului, în cadrul reflecţiei teologico-politice apusene din perioada premodernă. Este interesant şi, în egală măsură, deosebit de instructiv de notat că, pentru a scoate în relief noutatea raportului dintre „spiritual" şi „temporal", autorul lui *Rex pacificus* recurge la aceeaşi (veche) analogie cu trupul omenesc, dar nu pentru a evoca, prin intermediul ei, obişnuitele proprietăţi comune ale celor două corpuri (dispunerea ierarhică a puterilor şi interdependenţa funcţională a tuturor membrelor), ci paralelismul tipurilor dominante de autoritate, validat prin comparaţia cu dublul circuit al corpului uman.

Ne-am înşela, însă, dacă am crede că aceasta reprezintă singura inovaţie a tratatului. În realitate, el mai conţine una, cu nimic mai prejos, prin insolitul ei, decît metafora „dublului circuit": este vorba de răsturnarea tradiţionalului raport dintre corp şi suflet – din care teoreticienii ecleziastici făcuseră piatra unghiulară a legitimării preeminenţei sacerdoţiului – în favoarea *termenului dintîi*, un fapt care întăreşte, o dată în plus, ideea că tratatul anonimului partizan al suveranităţii regale marchează, cum a scris Walter Ullmann, „prin abordarea sa originală, prin forţa argumentelor utilizate, prin ideile noi avansate în disputa care l-a prilejuit şi, de asemenea, prin abilitatea argumentaţiei sale"[121], începutul unei noi ere în gîndirea Evului Mediu despre specificul relaţiei dintre Biserică şi statul monarhic[122].

2.3.6. Metafora Imperiului ca un corp: Engelbert de Admont

Dacă în demonstraţia tomistă şi a succesorilor săi relaţia dintre „cap" şi „inimă" apare inserată, simultan, în – ceea ce am numit, pe urmele lui Jean-Claude Schmitt – metafora ecleziologică şi politică a corpului, la călugărul benedictin Engelbert de Admont (Engelbertus Admontesis, cca 1250-1331)[123], în schimb, acelaşi binom este utilizat, în termeni foarte apropiaţi, pentru a legitima nu unitatea Bisericii şi nici pe aceea a unui *regnum* teritorial, ci forma de organizare a *monarhiei universale*, ceea ce ne arată, încă o dată, cît sînt de diferite şi opuse nu numai contextele discursive în care este integrată metafora corpului (atît de monotonă, cum vedem, în articulaţile sale), ci şi scopurile pe care ea era făcută să le servească. Partizan al Imperiului, căruia îi asociază doctrina aristotelică pentru a conferi acestui *regnum universale* o dimensiune statală şi naturală care îi lipsise pînă atunci, Engelbert, spre deosebire de toţi contemporanii săi care au utilizat analogia dintre corpul uman şi organizarea politică, este, aparent, singurul care nu recurge sistematic la comparaţia canonică dintre poziţia principelui în cadrul „corpului politic" şi aceea a unui organ (*membrum*) dominant. Singura excepţie de la acest mod de a proceda o reprezintă identitatea stabilită de el între rolul celui ce guvernează şi importanţa cardinală a sufletului, analogie care nu-i fusese străină, precum am văzut, nici lui Toma din Aquino sau continuatorului său (dar, trebuie să adăugăm, nici lui Aegidius Romanus). Autorul nu

face această apropiere deoarece statutul preeminent al monarhului îi pare îndeajuns de justificat de principiul natural pe care se fondează orice formă de stăpînire (şi anume: subordonarea faţă de un conducător unic) pentru a nu mai necesita vreo legitimare suplimentară. Acelaşi este şi motivul pentru care teologul benedictin nu insistă nici asupra corespondenţelor (de asemenea, comune) dintre diversele instituţii şi anumite părţi ale corpului: necesitatea celor dintîi de a se subordona conducerii şi de a o sprijini i se pare lui Engelbert atît de firească, încît el nu mai simte nevoia să o demonstreze, fie şi în acest mod. Există totuşi – mai cu seamă în *De regimine principum* – unele pasaje în care autorul renunţă la această „indiferenţă analogică", recuperînd, la rîndul său, procedeul comparaţiilor politico-organologice (în acest caz, corporale). Acest lucru se întîmplă mai cu seamă atunci cînd eruditul abate trebuie să (se) decidă cui anume i se cuvine întîietatea în ierarhia puterii. Urmînd tradiţia biblică şi reactualizînd, în spiritul ei, imaginea Ierusalimului (ceresc) constituit în forma mai multor cercuri concentrice, autorul începe prin a le rezerva preoţilor prestigiul de a ocupa spaţiul central, în timp ce regelui şi însoţitorilor săi nu le atribuie decît al doilea cerc, înaintea negustorilor, meşteşugarilor şi celor ce exercită meserii de mai mică însemnătate. Dimpotrivă, atunci cînd este vorba de cadrul concret al unui *regnum* teritorial, acest raport se inversează: regelui îi revine, acum, privilegiul de a întruchipa demnitatea „centrului", aidoma – spune Engelbert – inimii faţă de celelalte organe pe care le guvernează[124]. Înrîurirea aristotelică se observă aici foare clar, ceea ce face din scrierea călugărului benedictin un bun exemplu (încă unul!) de coabitare dramatică a unor tradiţii intelectuale opuse, aflate în epoca respectivă încă în plină confruntare. În spiritul aceleiaşi influenţe, dar şi al celorlalte interpretări ale metaforei „corpului politic", pe care le-am analizat, Engelbert de Admont vede în grija monarhului pentru tratarea egală a tuturor „părţilor" regatului una din îndatoririle sale fundamentale care, asociată preocupării de a veghea, prin legi potrivite, la bunele moravuri ale supuşilor, îl transformă într-un adevărat *medicus rei publicae*, răspunzător de sănătatea întregului „corp moral şi politic" (*corpus morale et politicum*) al „statului".

Viziunea corporală a lui Engelbert de Admont se deduce (chiar dacă numai într-o manieră implicită şi mult mai vagă decît crede Tilman Struve[125]) şi din modul în care concepe el (de astă dată în *De ortu* [, progressu] *et fine Romani imperii*) organizarea şi misiunea monarhiei universale. Potrivit principiului (de inspiraţie aristotelică, desigur) că „binele propriu" – conceput ca finalitate intrinsecă a oricărui lucru – se află într-o relaţie naturală de subordonare şi de includere în finalitatea similară („binele" sau „bunăstarea") conţinută de diferitele structuri (lucruri) supraindividuale, Imperiul, asemenea unui întreg faţă de diversele sale componente, reuneşte, în ţelul care îi defineşte esenţa şi pentru care a fost creat („binele comun"), toate celelalte finalităţi specifice lucrurilor de mai mică anvergură[126].

Acest Imperiu universal, a cărui organizare reflectă nu numai ordinea naturală, ci şi ordinea cosmică, reprezintă singura alcătuire capabilă să creeze şi să păstreze „armonia" (*concordia*) între părţile care îl compun, tocmai fiindcă este, prin voia divinei providenţe, cea mai cuprinzătoare dintre toate[127]. Întocmai cum unitatea „corpului" bisericii presupune un singur „cap", la fel şi monarhia universală nu poate avea decît un singur lider, Împăratul. Altminteri – scrie abatele benedictin –, *corpus Christianae reipublicae* ar avea forma unui monstru pluricefal, ceea ce nu numai că este extrem de dăunător, dar şi contrar naturii[128]. Unitatea conducerii reprezintă, pentru Engelbert de Admont, condiţia *sine qua non* a înfrîngerii duşmanilor Bisericii şi ai credinţei şi, în primul rînd, a Antichristului („prefigurat" de absenţa unităţii şi de disensiunile din sînul Creştinătăţii). Autorul

recunoaşte dreptul diferitelor state monarhice de a exista, precum şi varietatea lingvistică şi diversitatea moravurilor din epoca sa. El consideră, însă, că victoria împotriva Antichristului (a cărui venire i se pare iminentă) depinde în mod imperios de transgresarea tuturor deosebirilor şi reunirea credincioşilor sub autoritatea unui monarh universal, capabil, prin guvernare înţeleaptă şi sub ocrotirea lui Dumnezeu, să menţină concordia generală.

2.3.7. Expresii tradiţionale ale metaforei „corpului politic" în unele scrieri de propagandă şi în tratatele lui Aegidius Romanus (Gilles de Roma, Egidio Colonna) şi Jean de Paris (Johannes Quidort) (sfîrşitul secolului al XIII-lea – primii ani ai celui de-al XIV-lea)

Coexistenţa dintre tradiţiile intelectuale diferite, vizibilă în scrierile abatelui de Admont, şi, pe de altă parte, persistenţa ipostazei tradiţionale a metaforei politice corporale, ne-exclusă, cum am mai spus, de primatul rezervat inimii, se întrevăd şi în alte texte, din aceeaşi epocă, aparţinînd fie categoriei de scrieri aşa zicînd de propagandă, fie scrierilor savante cu caracter polemic, elaborate – ca şi precedentele – în contextul (deja amintit) al conflictului dintre regalitatea franceză şi pontificatul roman. Din primul grup, două ni se par mai semnificative: tratatul intitulat *Antequam essent clerici* (1296) şi o predică anonimă, redactată în 1302, în timpul campaniei din Flandra a regelui Franţei (dar după 11 iulie, data celebrei bătălii de la Courtrai).

Compus de unul dintre „legiştii" regelui (poate Pierre Flotte), tratatul menţionat mai întîi răspundea bulei pontificale *Ausculta filii*, care, precum se ştie, a inaugurat crîncena dispută pentru suveranitate dintre Filip al IV-lea cel Frumos şi Bonifaciu al VIII-lea. Metafora corpului apare aici în ipostaza tradiţională a identităţii dintre rege şi cap, scopul ei fiind, însă, mai puţin de a sugera un anumit tip de preeminenţă (în speţă al puterii temporale), cît necesitatea solidarităţii tuturor supuşilor cu regele lor. Nu întîmplător, de aceea, pentru a-i îndemna pe toţi locuitorii regatului, indiferent de condiţia pe care o aveau, să stea alături de „capul" lor în dificilele încercări ce se întrevedeau, autorul (cert sau ipotetic) evocă, de bună seamă în chip de argument fundamental, „netrebnicia" acelui „membru" care ar fi refuzat să sprijine unitatea trupului. Iată, însă, pasajul cel mai caracteristic: „Şi acea parte [a trupului] plină este de ruşine, care nu se potriveşte cu întregul [din care face parte], iar mădularul care refuză să-şi sprijine propriul trup este un mădular nefolositor şi aproape paralitic; şi oricine, fie cleric, fie laic, fie nobil, fie ne-nobil care refuză să vină în ajutorul capului şi al trupului său, adică stăpînului rege şi regatului, dovedeşte singur că este o parte nepotrivită [cu întregul] şi un mădular nefolositor, ca şi paralitic"[129].

În predica din 1302, în schimb, dacă tradiţionala asociere dintre cap şi monarh rămîne intactă, rostul ei acum este nu numai de a argumenta solidaritatea de principiu dintre supuşi şi rege, ci, într-un chip încă şi mai concret, necesitatea sacrificiului suprem al celor dintîi pentru cel de-al doilea, dacă împrejurările ar fi impus-o[130]. „«Raţiunea naturală» – afirmă anonimul autor – impune tuturor mădularelor trupului să fie conduse de cap, să slujească capului şi să fie şi gata să se expună [pericolului] pentru cap. Acel mădular care ar ataca capul distruge întregul trup, prin urmare şi pe sine". După cum se poate nota, şi în acest opuscul analogia cu trupul uman apare drept argumentul cu cea mai mare greutate în pledoaria predicatorului.

Din al doilea grup, amintit mai sus, al scrierilor savante cu caracter polemic, două texte, elaborate aproape simultan, merită studiate mai îndeaproape: *De ecclesiastica*

potestate (1301), aparţinînd lui Aegidius Romanus (Gilles de Roma, Egidio Colonna) – un autor pe care l-am mai amintit –, şi tratatul *De potestate regia et papali* (datat între aprilie 1302 şi iunie 1303), avîndu-l ca autor pe Jean de Paris (Johannes Quidort)[131].

Comparativ cu tratatul analizat mai înainte, dedicat lui Filip al IV-lea, în *De ecclesiastica potestate*[132] ocurenţele metaforei corporale sînt încă şi mai rare. Totuşi, atunci cînd este prezent, imaginarul corpului recuperează mai ales ipostazele tradiţionale, fie că este vorba de relaţia dintre suflet şi corp (care privilegia, cum ştim, primul termen)[133], de dispunerea ierarhică a membrelor sub autoritatea directivă a Papei[134] sau de legătura organică şi interdependenţa funcţională dintre ele[135], toţi aceşti *topoi* fiind prezenţi şi în cealaltă scriere, mai puţin, desigur, referinţa la autoritatea pontificală. Raţiunea acestui „conformism tematic" (să-l numim astfel) nu este deloc greu de ghicit: ceea ce urmăreşte, în fond, să legitimeze Aegidius Romanus este mai vechea idee a unităţii constitutive a Bisericii (*corpus Christi*), în care „temporalul" şi „spiritualul", *regnum* şi *sacerdotium*, apar indisolubil legate printr-o relaţie a cărei natură şi al cărei sens ultim au o definiţie eminamente spirituală. Oarecum în contrast cu ceea ce afirmase în scrierea din 1285, Aegidius Romanus nu mai consimte, în tratatul din 1302, să vadă în monarh un *caput regni* autonom. Specificînd ceea ce accentuase mai puţin dincolo, demonstraţia autorului este, de astă dată, fără echivoc: departe de a fi autonomă, monarhia este, dimpotrivă, o parte a ordinii mai cuprinzătoare a Bisericii, aflîndu-şi justificarea numai în acest cadru unitar.

În schimb, tratatul lui Jean de Paris, deşi se referă la „puterea regală şi papală"[136] şi este, ca multe din textele pe care le-am examinat, considerabil influenţat de aristotelism, nu reprezintă, aşa cum, poate, ne-am fi aşteptat din sumara examinare a titulaturii sau din partea unui autor care recuperează integral modelul analogic platonician, o nouă pledoarie în favoarea supremaţiei pontificale. Dimpotrivă, ca pentru a ne convinge, încă o dată, că valoarea de legitimare a metaforei corpului depinde, în fiecare din expresiile sale concrete, de contextul ideologic-discursiv în care acestea se află inserate, tratatul teologului parizian demonstrează necesitatea de a distinge între „temporal" şi „spiritual" (mai exact, între jurisdicţiile lor specifice), punînd, totodată, bazele faimoasei teorii conciliare, care se va dezvolta în cel de-al XIV-lea şi al XV-lea veac. Autorul pleacă de la o stare de fapt: ca atîţia dintre contemporanii săi, Jean de Paris ia act, şi el, de conflictul dintre cele două puteri, dar, spre deosebire de ei, nu mai decide, în problemele pe care le ridică acest conflict, în favoarea uneia sau alteia dintre ele[137], ci elaborează un compromis întemeiat pe specificitate: în virtutea particularităţilor, din ce în ce mai evidente, ale fiecărei instanţe, el le deosebeşte net atribuţiile, integrînd relaţiile lor reconfigurate în teoria mai cuprinzătoare a suveranităţii conciliare[138]. Interesant de constatat este faptul că în această amplă şi deosebit de coerentă demonstraţie metafora corpului nu joacă decît un rol marginal. Chestiunile în dispută sînt, pentru autor, cu totul altele: reinterpretarea legatului petrin[139], respingerea Donaţiei constantiniene[140], resemantizarea alegoriei soarelui şi a lunii (o piesă de rezistenţă în sistemul argumentativ pontifical)[141] etc. Dar, deşi limitată, întrebuinţarea analogiilor corporale nu se vădeşte, prin aceasta, mai puţin oportună: „corpul" şi simbolurile sale apar exact atunci cînd, aşa zicînd, este mai mare nevoie de ele, în punctele-cheie ale textului, acolo unde demonstraţia pare că trebuie să recurgă la un argument decisiv pentru a convinge. Ca în toate celelalte scrieri similare, pe care le-am analizat, în tratatul profesorului parizian metafora corpului reprezintă, de asemenea, un element capital al discursului, fiind învestită cu o funcţie denotativă esenţială. Ne putem convinge de acest lucru urmărind demonstraţia autorului în datele sale mai importante.

Potrivit lui Jean de Paris, atît *regnum*, cît şi *ecclesia* sînt membre ale unităţii universale pe care o reprezintă *corpus Christi*, al cărui „cap" este Christos. Fiecare are o constituţie organică, nu numai în sensul că sînt alcătuite din mai multe părţi interdependente şi funcţional diferite, ci şi întrucît sînt puse sub autoritatea unui principiu director, capul (= regele, dar şi Papa), a cărui acţiune se răsfrînge asupra întregului, asigurîndu-i unitatea. Distincţia dintre atribuţiile acestor două autorităţi este fundamentată de autor, mai întîi prin modul inedit în care concepe el transferul puterilor care le instituie. În contrast cu interpretarea hierocratică obişnuită, care rezerva doar Papalităţii rolul de filtru mediator al harului divin, Jean de Paris consideră că această transmisie este una aşa zicînd „bicefală" şi directă, adresată separat fiecărei instanţe. „Admiţînd că Christos, ca om – scrie autorul –, posedă această autoritate [jurisdicţia asupra bunurilor laicilor – n.n., Al.-F.P.] şi această putere, El nu i-a încredinţat-o, totuşi, lui Petru. Prin urmare, această putere nu-i aparţine Papei în calitatea lui de urmaş al lui Petru. Ci, puterea episcopală şi aceea temporală sînt distincte atît în sine, cît şi în privinţa subiectului lor. Iar Împăratul este mai mare în treburile temporale, neavînd nici un superior deasupra sa, aşa cum Papa este mai mare în treburile spirituale"[142]. Ne putem imagina – riscînd o ipoteză – că, oricît de serioasă era, această aserţiune ar fi fost neconvingătoare, atîta vreme cît nu era sprijinită pe dovezi. Or, exact aici, în acest loc, retorica lui Jean de Paris scoate la iveală un simbol antropologic dublu, al capului şi al fiziologiei corpului, pentru a le atribui, amîndorura, rolul unor factori argumentativi supremi. Iată ce scrie autorul: „Christos este capul Bisericii (...) şi, potrivit lui Ambrosius, El nu trebuie înţeles în calitate de cap al Bisericii doar în sens divin, ci şi uman. Totuşi, lucrurile indistincte în privinţa capului sînt uneori distinse, ca subiect, în membrele lor, tot aşa cum este adevărat că toate simţurile sînt în cap, dar nu sînt toate în fiecare din celelalte membre (...). Prin urmare, chiar dacă Christos, ca om, a avut amîndouă puterile, nu urmează [de aici] că El a dat lui Petru amîndouă puterile pe care le-a primit de la Dumnezeu. El i-a dat lui Petru doar puterea spirituală, iar lui Caesar puterea trupească (...)"[143].

Preeminenţei simbolice şi funcţionale a capului teologul parizian îi alătură un principiu, de asemenea, „corporal": cel al diferenţierii funcţionale a membrelor. Este cel de-al doilea argument – tot analogic, cum vedem – pe care îl avansează Jean de Paris în sprijinul tezei sale. Preluînd o destul de răspîndită, în epocă, idee aristotelică, potrivit căreia „nu este identitate între toate elementele corpului întreg, deşi ele sînt esenţiale existenţei sale"[144], Jean de Paris consideră, şi el, că un organ îşi îndeplineşte cel mai bine funcţia care i-a fost atribuită dacă nu este pus să facă şi altceva[145]. Teologului dominican îi apare cu totul nepotrivit ca, în cadrul ordinii armonioase a *Ecclesia*-ei, una şi aceeaşi persoană să exercite două jurisdicţii atît de deosebite ca aceea a Papei şi aceea a regelui. Dacă s-ar întîmpla astfel, consideră el, acest lucru nu ar fi contrar numai principiilor Naturii, ci, deopotrivă, şi ordinii instituite de Dumnezeu. Fiecare în domeniul ei propriu, puterea spirituală şi puterea temporală posedă un drept neîngrădit de acţiune, netrebuind să-şi încalce sau să-şi nege competenţele. Acest lucru nu înseamnă că ele nu pot colabora. Ca părţi ale aceluiaşi „trup al lui Christos" (*corpus Christi*), ele se sprijină şi se preţuiesc reciproc, întocmai ca membrele unei fiinţe vii, care nu ar putea exista în caz de discordie internă. În acest fel, în expresia ei tradiţională, metafora „corpului politic" este făcută, încă o dată, în tratatul lui Jean de Paris, să acrediteze un principiu funcţionalist nou[146].

2.3.8. „Corpul politic" în cea mai radicală formulare: Marsiglio de Padova (Marsilius Patavinus)

Mai puţin respectuoase faţă de Biserică decît acest autor, alte texte de epocă rezervă nu capului, ci *inimii* primordialitatea funcţională în organism, pentru a sublinia mai bine atît prioritatea regalităţii faţă de sacerdoţiu, cît şi obligaţia acestuia de a se subordona *în întregime* celei dintîi (ceea ce ne sugerează, prin contrast, că anonimul autor al lui *Rex pacificus* nu fusese totuşi, în ciuda faptului că utilizase şi el aceeaşi analogie[147], atît de ostil intereselor clerului, de vreme ce, precum Jean de Paris, îi recunoscuse acestuia privilegiul unei sfere exclusive de competenţă). Exemplul cel mai caracteristic, în acest sens, tocmai fiindcă este şi cel mai radical, îl reprezintă *Defensor pacis*[148], faimosul tratat iconoclast al lui Marsiglio de Padova (Marsilius Patavinus, Marsiglio dei Mainardini)[149]. Autorul este, indiscutabil, un nume de referinţă în literatura teologico-politică a secolului al XIV-lea. După cum s-a spus[150], el este – în termenii noştri, de astăzi – cel dintîi teoretician al statului din Evul Mediu în opera căruia metafora corporală nu mai reprezintă o simplă „figură de stil", cu rol de legitimare, ci fundamentul însuşi al unei concepţii organologice despre *regnum*, care încorporează creator *Politica* aristotelică, prin tot ceea ce implica aceasta mai radical în privinţa interpretării raporturilor dintre monarhie şi Biserică[151]. Din acest punct de vedere, Marsiglio de Padova – care, fapt deosebit de semnificativ, avea studii foarte solide de medicină începute în oraşul natal – duce mai departe şi dezvoltă atît concepţia prezentă în *Rex pacificus* – care, am văzut, nu excela nici ea prin moderaţie –, cît şi pe aceea, mult mai timpurie, a lui Al-Farabi (a cărui operă, însă, autorul padovan nu a cunoscut-o[152]).

Specificul profund integrat în „ţesătura" textului al analogiilor cu trupul omenesc face din identificarea ocurenţelor acestora în *Defensor pacis* o chestiune cu deosebire dificilă. Un efort de sistematizare sfîrşeşte, totuşi, prin a reţine cîteva repere.

Cel dintîi dintre acestea îl constituie bine-cunoscuta comparaţie dintre *regnum* şi corp şi, pe de altă parte, dintre specializarea profesională şi aceea anatomo-fiziologică. Aidoma lui Aristotel, dar mult mai explicit decît acesta, Marsiglio dezvoltă o concepţie organologică despre „stat", asemănîndu-l cu o fiinţă sau un corp, ale cărui organe, „aşezate" într-o ordine a însemnătăţii funcţionale, sînt, în acelaşi timp, interdependente. Întocmai cum – consideră autorul – o fiinţă umană dispune, pentru a-şi putea îndeplini funcţiile, de un număr de membre specializate, la fel şi „statul" se sprijină pe mai multe categorii de meseriaşi, de ale căror servicii depinde viaţa în comun a oamenilor. Dar – spune Marsiglio, continuînd să reproducă o faimoasă teză aristotelică[153] – aceste meserii nu trebuie să se multiplice şi să se dezvolte de la sine, potrivit liberei alegeri a celor dispuşi să le practice. Dacă ar fi aşa, crede el, s-ar ajunge la o pondere inegală a diferitelor părţi ale „statului" şi la un proces necontrolat de creştere, extrem de dăunător pentru echilibrul ansamblului. De aceea, ca un adevărat *medicus rei publice*, principele trebuie să vegheze la reprezentarea şi repartiţia egale ale diferitelor meserii, corespunzătoare atît necesităţilor „statului", cît şi păstrării armoniei sale, după exemplul organismului uman, în care specializarea echilibrată a componentelor şi reciprocitatea acţiunii lor sînt o garanţie a conservării sănătăţii[154].

O condiţie de aceeaşi natură este şi unicitatea guvernării. Aici, Marsiglio de Padova dezvoltă o altă analogie corporală importantă, vizibilă, în termeni aproape identici, şi în tratatul lui Jean de Paris[155]. O comunitate politică bine întocmită – afirmă autorul – este una în care conducerea este exercitată de o singură persoană. Prin aceasta, ea este

asemenea unei fiinţe care nu poate exista decît dacă este pusă în mişcare de o singură cauză. O varietate de principii care şi-ar disputa, într-un organism, rolul de forţă motrice ar fi profund dăunătoare, întrucît ar distruge unitatea corpului, exact la fel cum disensiunile dintre diversele puteri clatină bazele comunităţii politice. De aceea, întocmai cum în lumea materială nu poate exista decît un singur principiu suveran, care generează şi organizează viaţa, tot astfel, în cadrul „statului", nu poate fiinţa decît un singur factor de putere, apt de a institui diferitele componentele ale comunităţii politice potrivit raţiunii şi aptitudinilor practice ale oamenilor. „Aceasta este – scrie autorul – norma sau legea societăţilor bine întocmite: desemnarea în funcţiile cetăţii a oamenilor avînd obişnuinţe practice potrivite pentru aceste funcţii; şi a-i face pe cei care nu au asemenea obişnuinţe – adică pe copii – să fie învăţaţi cu obişnuinţele pentru care au o înclinaţie naturală"[156].

Unitatea guvernării nu este, însă, pentru teoreticianul padovan, rezultanta unui impuls sau a unei constrîngeri exterioare şi nici nu se realizează prin adiţionarea sau confluenţa părţilor constitutive ale „statului". În fapt, ea este o componentă intrinsecă a fiecăreia dintre aceste părţi (a „voinţei" lor, spune autorul), îmbrăcînd forma instinctivă a aspiraţiei spre bine şi desăvîrşirea colectivă. Fără subordonarea lor comună faţă de o singură componentă acest scop ar fi imposibil de atins, iar ordinea ar lăsa locul anarhiei bunului-plac. Imperativului unităţii, afirmă Marsiglio de Padova, trebuie să i se supună şi Biserica instituţionalizată. Aidoma celorlalte părţi, membrii clerului au, şi ei, datoria să renunţe la privilegiile lor tradiţionale (juridice şi fiscale), trebuind, ca unii care îi învaţă pe ceilalţi legile lui Dumnezeu şi ca „medici" ai sufletelor, să-şi restrîngă activitatea la domeniul religios, singurul în care îşi pot exercita autoritatea morală. Cît priveşte instanţa supremă a instituţiei ecleziastice, aceasta nu este întrupată de Papă, ci de conciliul general. Prin aceasta, filosoful padovan reafirma doctrina enunţată de Jean de Paris, dar într-o formă vădit radicalizată[157].

Care este, însă, pentru autorul lui *Defensor pacis*, acest principiu unic, generator şi organizator căruia, atît în cadrul „statului", cît şi al organismului animal, i se subordonează părţile? Care este – cum scrie el – „cauza [lor] eficientă"? Acesta este punctul nodal al teoriei filosofului padovan, unde analogiile corporale şi organologice sînt scoase sistematic în prim-plan, pentru a da o greutate decisivă întregii demonstraţii.

Potrivit lui Marsiglio de Padova, care urmează îndeaproape, şi în această privinţă, modelul *Politicii* aristotelice, puterea de a institui sau de a alege guvernarea aparţine legiuitorului sau ansamblului cetăţenilor[158]. „Tot lui [adică legiuitorului – n.n., Al.-F.P.] – continuă autorul – îi revine dreptul de a întreţine guvernul şi chiar de a-l depune, dacă [acest lucru] este util binelui comun"[159]. În calitate de „cauză eficientă" a puterii politice, totalitatea cetăţenilor acţionează, în cetate, aidoma principiului formativ al oricărei fiinţe vii: întocmai cum, scrie autorul, în aceasta din urmă „se formează, în funcţie de timp şi loc, o parte organică [adică], inima... iar în această parte, o aptitudine sau o putere naturală, simultan cu o oarecare căldură ca principiu activ", la fel şi în „corpul politic", „prin sufletul ansamblului cetăţenilor sau al părţii sale precumpănitoare (...) se formează sau trebuie să se formeze mai întîi o parte unică, analogă inimii, în care sufletul ansamblului cetăţenilor instituie o aptitudine sau o formă cu puterea activă sau autoritatea de a institui celelalte părţi ale cetăţii"[160]. Această „parte" este guvernarea, altfel spus, principele, care, în cadrul cetăţii, are acelaşi statut şi aceeaşi funcţie ca inima la fiinţele vii. În spiritul aceleiaşi analogii fondatoare, legea, ca formă a guvernării, devine *virtus animae* – principiul care determină şi menţine activitatea inimii –, iar căldura înnăscută a organului principal se metamorfozează, metaforic, în autoritatea specifică actului de guvernare, cu instrumentele sale de coerciţie[161].

Sinonimia dintre cei doi factori îşi asociază pînă şi durata: aidoma pulsaţiilor inimii, guvernarea principelui nu trebuie să înceteze nicicînd. „Acţiunea celorlalte părţi ale cetăţii – scrie autorul – ar putea înceta pentru un timp, fără ca acest lucru să dăuneze vreunui individ, grup sau comunitate; de pildă, acţiunea părţii militare în timp de pace [şi], la fel, pentru alte părţi ale cetăţii; dar – încheie el – acţiunea cea mai importantă, [care este] a părţii guvernante şi a însuşirii sale, nu poate niciodată înceta fără [ca acest lucru] să dăuneze, căci conducerea şi păzirea în comun a ceea ce este îngăduit şi interzis după lege trebuie să dureze tot timpul, în fiecare clipă..."[162].

Chiar şi din acest succint rezumat apare limpede ponderea neobişnuită pe care metafora corpului o are în tratatul lui Marsiglio de Padova, ca element suprem de legitimare a unei concepţii care, să o spunem din nou, a fost fără egal, în epocă, prin radicalitatea ei. De fapt, *Defensor pacis* reprezintă, din toate punctele de vedere, mai curînd o excepţie. Dar, dacă în textele de aceeaşi factură, din secolul al XIV-lea, simbolistica trupului, deşi constant utilizată, nu va mai pătrunde niciodată atît de puternic în ansamblul discursiv, metafora inimii, în schimb, va rămîne nu numai uzuală, prin repetate întrebuinţări, ci, după modelul marsiglian, mijlocul cel mai important de persuasiune.

2.3.9. *Le Songe du Vergier* („Visul din livadă")

Cea mai bună dovadă – la drept vorbind, una între multe altele – o constituie, în acest sens, tratatul politic intitulat *Le Songe du Vergier* (*Somnium Viridarii*), elaborat în 1376[163]. Subiectul său este unul comun pentru secolul al XIV-lea (l-am întîlnit, ne reamintim, deopotrivă în *Rex pacificus* şi în tratatul lui Jean de Paris): legitimarea noului principiu (schiţat încă de la începutul veacului) al suveranităţii regale, *via* caracterul specific al jurisdicţiei sale subiacente. Argumentul simbolic suprem este, şi în acest caz, cel al corpului, evocat, bineînţeles, într-un sens complet diferit de cel curent în textele partizanilor pontificali (ca, spre exemplu, *De ecclesiastica potestate*, celălalt tratat al lui Aegidius Romanus/Gilles de Roma, pe care l-am menţionat): dacă în scrierile aparţinînd autorilor din această categorie trupul devine un subiect al demonstraţiei prin prisma totalităţii organice şi a unicităţii ierarhice constituite sub egida suverană a capului, adică a Papei, în tratatele pro-monarhice din celălalt grup – şi, desigur, în *Le Songe du Vergier* – introducerea inimii în discurs are rostul de a simboliza exact contrariul, anume dualitatea acestei ierarhii şi specificitatea funcţională a autorităţilor care le întemeiază. „În... trup – afirmă autorul tratatului pe care îl discutăm – se află părţi diferite şi mai multe mădulare; dar, între ele, două sînt mădularele principale, anume, inima şi capul. Şi întocmai cum în trupul omenesc inima şi capul au funcţii diferite, asemenea şi guvernarea pămînteană are două jurisdicţii complet împărţite, anume spirituală, care este reprezentată prin cap, şi temporală, care este reprezentată prin inimă"[164]. Funcţia capului este, potrivit anonimului autor, „să vadă doar de lucrurile spirituale", căci – spune el mai departe –, „prin discernămînt şi înţelepciune, el [capul] trebuie să îndrepte mădularele Bisericii, adică pe creştini, pe calea mîntuirii". Inima (respectiv regele), dimpotrivă, are rolul de a transporta „substanţa temporală prin vene, adică prin mijloace bune, ordonanţe bune şi judecăţi, spre părţile trupului, adică spre persoanele individuale". Deducţia, formulată în urma acestei disocieri (care constituie o reduplicare abreviată a demonstraţiei din *Rex pacificus*), apare aproape de la sine: „întocmai cum – afirmă autorul – capul nu trebuie să se amestece în lucrurile care ţin de inimă şi nici inima să se amestece în funcţia pe care o are de

îndeplinit capul, la fel, nici Sfîntul Părinte, care este capul, nu trebuie să se amestece în lucrurile temporale (...). Nici regele nu trebuie să se amestece în lucrurile spirituale, căci acestea ţin de funcţia Sfîntului Părinte de la Roma, care este, în această privinţă, capul tuturor creştinilor"[165]. Această idee revine de mai multe ori pe parcursul expunerii. Ea împrumută fie forma, oarecum mai blîndă, a specificităţii – pe care am citat-o mai sus[166] –, fie pe aceea foarte directă a separaţiei, legitimată simbolic prin precedenţa (demonstrată, şi ea, analogic) „temporalului" faţă de „spiritual". Redăm, în continuare, cel mai caracteristic exemplu: „Jurisdicţia temporală a fost înaintea jurisdicţiei spirituale. Căci, întocmai cum inima este, după naturalişti, creată înaintea capului, la fel şi jurisdicţia temporală a fost înaintea jurisdicţiei spirituale... Aşadar, întocmai cum în trupul omenesc sînt două mădulare principale, care au două funcţii foarte diferite, anume, inima şi capul, iar unul nu trebuie să se amestece în funcţia celuilalt, la fel şi lumea are două jurisdicţii complet împărţite şi separate, anume, jurisdicţia spirituală şi aceea temporală, care au funcţii diferite. Căci, întocmai cum nici un stăpîn secular nu trebuie să se amestece în jurisdicţia spirituală, la fel, nici preoţii nu trebuie să se amestece în jurisdicţia seculară (...). Deoarece jurisdicţia temporală a fost înaintea celei spirituale şi ea este cu desăvîrşire separată de jurisdicţia spirituală, urmează că cel care este stăpîn spiritual nu poate fi stăpîn temporal, ci amîndoi trebuie să fie ca cele două mădulare principale ale unui trup, care trebuie să tindă, fiecare în parte, la guvernarea celorlalte mădulare"[167].

2.3.10. Consideraţii comparative

Amînînd, pentru scurt timp, încercarea de a lămuri transformările survenite, cu începere din veacul al XIII-lea, în ierarhia principalelor organe ale corpului, ni se pare oportun să mai stăruim puţin asupra textelor discutate, pentru a le confrunta din punctul de vedere al analogiilor corporale pe care le ilustrează fiecare.

Dacă lăsăm deoparte tratatul lui John de Salisbury – mai depărtat, în timp, de intervalul în care se înscriu celelalte texte comentate, *op*-ul lui Engelbert de Admont, oarecum singular în epocă prin pledoaria sa pentru monarhia universală, şi cele două texte de propagandă din 1296, respectiv 1302, pe care le-am evocat doar pentru a sublinia şi mai bine funcţia argumentativă a metaforei corpului – este de observat, mai întîi, faptul că cele rămase fac parte, *grosso modo*, din trei categorii de scrieri: *specula principis*[168], tratate despre guvernare[169] şi – în termenii actuali – texte polemic-partizane[170].

Compararea acestor scrieri din perspectiva care ne interesează aici arată, mai întîi, că în nici una dintre ele metafora „corpului politic" nu ocupă un loc central. Cu excepţia, totuşi relativă, a lui *Defensor pacis*, unde, după cum am putut constata, imaginea trupului se găseşte inserată într-o amplă concepţie organologică despre stat, analogia dintre corp şi alcătuirea statului monarhic şi a Bisericii este, în fiecare dintre textele menţionate, mai curînd marginală.

Totuşi, aşa fiind – este a doua constatare –, poziţia ei în aceste scrieri este esenţială. Cine le citeşte cu atenţie şi integral observă repede un fapt surprinzător: deşi absentă din seriile argumentative puse în joc (asemănătoare de la un text la altul), metafora „corpului politic" apare, întotdeauna, în segmentul-cheie al fiecărei demonstraţii, subliniind cea mai importantă dintre ideile acesteia şi întărind „mesajul" transmis de autor. În fragmentul din tratatul *De regimine principum* (*De regno*), care îi aparţine lui Toma din Aquino, analogia cu trupul omenesc constituie argumentul principal al pledoariei „Doctorului

Angelic" în favoarea monarhiei (altfel spus, a unicităţii conducerii), considerată cea mai bună formă de guvernare. La Ptolemeu de Lucca – continuatorul lucrării – menirea ei, la fel de importantă, este să justifice, în ordine, măsura înlăturării din comunitatea politică a celor vinovaţi de încălcarea preceptelor divine, preeminenţa Papei în cadrul Creştinătăţii, forma perfectă de organizare a oraşului-stat şi – în *Determinatio compendiosa*... – perfecta omologie dintre organizarea Bisericii şi a Cosmosului. În tratatul omonim al lui Aegidius Romanus, aceeaşi analogie este evocată pentru a sublinia ideea capitală a interdependenţei şi sprijinului reciproc dintre toţi supuşii regelui, precum şi cerinţa – nu mai puţin fundamentală – a unităţii conducerii, care, pentru clericul roman, este – după cum iarăşi am văzut – cea mai potrivită, fiindcă imită însuşi principiul de organizare a lumii. Anonimul autor al lui *Rex pacificus* apelează, de asemenea, la metafora corpului pentru a scoate în evidenţă paralelismul jurisdicţional al celor doi factori de putere ai epocii – Papa şi regele Franţei –, dar, prin intermediul comparaţiei cu dublul sistem circulator al organismului, aduce în prim-plan şi ideea extrem de importantă a superiorităţii celui de-al doilea asupra celui dintîi, teză reluată şi în *Somnium Viridarii*, pentru a legitima suveranitatea regală asupra celei papale. *De ecclesiastica potestate* – redactată tot de Aegidius Romanus – revine, în schimb, la imaginea canonică a atributelor corpului – ierarhia organelor, interdependenţa lor funcţională şi autoritatea capului – cu scopul de a legitima, astfel, tradiţionala idee a unităţii constitutive a Bisericii (*corpus Christi*), prin îngemănarea dintre „spiritual" şi „temporal", bineînţeles sub egida primului.

Ideea interdependenţei şi a sprijinului mutual al organelor lasă locul, în tratatul lui Jean de Paris, imaginii diferenţierii lor funcţionale, pusă în serviciul unei argumentări prin care autorul urmăreşte să demonstreze necesitatea de a distinge între atribuţiile „temporalului" şi ale „spiritualului", dar fără a pune în discuţie unitatea „organică" dintre *regnum* şi *sacerdotium*. În *Defensor pacis*, însă, demonstraţia acestei distincţii împrumută forma radicală unei răsturnări a ierarhiei, în cadrul căreia organul tutelar nu mai este „capul" (adică Papa sau principele temporal), ci „legiuitorul suprem" (ansamblul cetăţenilor), a cărui geneză politică are loc, consideră Marsiglio de Padova, aidoma inimii în corp, exercitînd, ca şi aceasta, o funcţie directivă esenţială.

Intim legată, după cum putem constata, de tendinţa reconfigurării preeminenţei puterilor în Occidentul medieval, odată cu a doua jumătate a secolului al XIII-lea şi prima parte a celui următor (acesta fiind contextul ideologic şi intelectual în care se înscriu textele de care ne ocupăm), metafora corpului apare, în fiecare dintre textele examinate, într-o *formă* care nu este, nici ea, întîmplătoare, ci depinde de scopul ultim al demonstraţiei autorilor, adică de tipul de dispunere a „spiritualului" şi „temporalului", pe care îl apără fiecare. Bunăoară, dacă în scrierile partizanilor pontificali (cum este Aegidius Romanus) trupul este evocat, în conformitate cu paradigma paulină, prin prisma unităţii şi a unicităţii conducerii, sub egida suverană a Papei („capul" Bisericii şi al întregii Creştinătăţi), în tratatele care apără prerogativele monarhice, insistenţa asupra statutului şi a funcţiei inimii în organism are, dimpotrivă, rolul de a simboliza atît dualitatea ierarhică a puterilor constituite, cît şi diferenţierea atribuţiilor pe care acestea le exercită. În ambele situaţii, aşadar, ca argument peremptoriu al demonstraţiei, metafora „corpului politic" joacă un rol esenţial în fiecare dintre scrierile analizate.

Ar fi însă prea puţin şi, totodată, prea schematic ca semnificaţia ei să fie cîntărită numai din perspectiva acestei logici argumentative. Neîndoielnic, interpretarea „corpului" ca un procedeu retoric reprezintă, cum am mai spus în cuprinsul acestor pagini, o

explicaţie demnă de reţinut a intensei sale utilizări. Dar acest lucru nu trebuie să ne facă să trecem cu vederea puternica aptitudine denotativă (şi conotativă) a alegorizării sale. Metafora „corpului politic" s-a impus atenţiei diverşilor autori nu atît ca urmare a unor valenţe persuasive intrinseci, cît a unei redutabile încărcături simbolice, din care decurg înseşi aceste valenţe. Frecvenţa utilizării sale în textele pe care le-am analizat este - ca să spunem aşa - indiciul unei ridicate „valori de întrebuinţare". Iar ipostazele pe care le-a împrumutat de la un autor la altul se cuvin considerate - în termenii în care Simon Harrison descrie competiţia simbolică - drept expresiile unui dublu conflict: pentru proprietatea acestui simbol şi, în acelaşi timp, pentru „complexificarea" sau înnoirea sa, în măsură să ofere protagoniştilor care se înfruntau controlul asupra unui important reper al mentalităţilor colective[171].

Pe lîngă această capacitate denotativ-conotativă, explicaţia prezenţei metaforei „corpului politic" în textele la care ne-am referit ţine, fără îndoială, de îndelungata tradiţie culturală a utilizării analogiei corporale şi - în primul rînd - de prestigiul referinţei pauline fondatoare, de natură să confere acestei metafore un sens imediat, perceptibil şi inteligibil pentru toţi „cititorii" epocii. Din perspectiva, deja amintită în partea teoretică a acestei cărţi[172], a noţiunii de „cîmp metaforic", comparaţia cu trupul uman purta în sine o foarte veche şi deosebit de complexă „ereditate" semantică, foarte clară în limitele ansamblului de simboluri, valori şi referinţe implicite, care structurau imaginarul discursului christocentric medieval. Metafora „corpului politic" era o reprezentare *împărtăşită*, a cărei utilizare - perfect „normală" şi unanim acceptată ca un argument firesc - nu mai necesita vreo explicaţie. În termenii metodologiei istorice a lui Quentin Skinner, amintită în preambulul acestor pagini, se poate spune că, în toate textele despre care vorbim, analogia corporală constituia o „convenţie lingvistică" într-atît de uzuală, încît, tocmai din acest motiv, exercita asupra autorilor un soi de „constrîngere" care îi „obliga" să o folosească. Este şi motivul pentru care, atunci cînd unii dintre ei au încercat - aşa cum am văzut - să reinterpreteze în favoarea regalităţii ierarhia dintre „spiritual" şi „temporal", au făcut-o nu prin inventarea unui alt concept sau a unei analogii exterioare paradigmei de gîndire în vigoare. Ei au recurs tot la acest trop, reinterpretîndu-l, însă, potrivit unei intenţionalităţi diferite şi în limitele aceluiaşi cadru referenţial: corpul[173].

Această constatare nu ne face, totuşi, să înaintăm prea mult pe drumul aflării unei lămuriri satisfăcătoare a popularităţii unui asemenea tip de metaforă. Fireşte că, într-o cultură ca aceea a Evului Mediu (ca toate cele premoderne, de fapt), tradiţia, ca atare, şi tradiţia referenţială au, invariabil, o forţă covîrşitoare de sugestie. Dar acest lucru nu explică îndeajuns faptul esenţial care ne interesează aici: de ce *tocmai* corpul a ajuns să se obiectiveze ca o tradiţie? De ce *tocmai el* şi nu *orice altceva* a devenit referentul întrucîtva stereotip al tuturor comparaţiilor cu Biserica şi Statul? Altfel spus, în ce constă superioritatea virtuţii sale simbolice amintite mai sus?

Din perspectiva - foarte abstractă - a anumitor teorii cognitive actuale, o posibilă explicaţie a acestei recurenţe constă în considerarea „corpului metaforic" drept efectul sintetic al transpunerii unor percepţii „întrupate"[174]. Potrivit acestor teorii, capacitatea fiinţei umane de a raţiona şi semnifica este expresia interacţiunii sale constante cu mediul ambiant, a experienţelor zilnice, dobîndite, toate, într-un fel sau altul, prin intermediul trupului. Structurate, mai întîi, în anumite „scheme imaginative" (precum cea a „verticalităţii", care constituie un derivat al tendinţei noastre de a ne ordona interacţiunile zilnice prin orientarea „sus-jos"), aceste experienţe sînt apoi proiectate cu ajutorul metaforei în domenii a căror explicare nu ar fi posibilă în alt mod. Să notăm că noţiunea de „schemă

imaginativă" – şi, prin extensie, de „imaginaţie" – nu are, în cadrul acestui proces, sensul primar al unei facultăţi nedisciplinate (şi aleatorii) de creaţie şi fantezie, ci înţelesul unui mod de interpretare care sistematizează şi unifică percepţiile, potrivit unor „scheme" mentale analogice şi figurative. Din acest unghi, interpretarea politicului (în sensul foarte cuprinzător al termenului) ca un „corp" nu ar fi altceva decît modalitatea – deopotrivă raţională şi imaginativă – de explicare sau de „aducere" într-un cîmp familiar de referinţe a unei realităţi făcute – metaforic – inteligibilă cu ajutorul acelor atribute ale corpului (precum înălţimea) folosite în mod uzual pentru organizarea percepţiilor rezultate din interacţiunea noastră constantă (prin corp) cu mediul ambiant.

La o interpretare destul de asemănătoare – dar pe o cale mai directă – ajunge şi teoria antropologică. Potrivit raţionamentelor inscriptibile în acest tip de demers – tributare, toate, premisei structurării antropologice a imaginarului –, corpul reprezintă principala „unitate de măsură" a fiinţei umane în cadrul universului fizic, unitatea sau forma constituind, pe de altă parte, una dintre cele „patru funcţii simbolice" – poate cea mai importantă – care „filtrează" auto-percepţia trupului. Aşa se explică de ce fiecare persoană are, instinctiv, o viziune integratoare despre propriul corp (mai exact, un sentiment difuz că diferitele sale părţi formează „un întreg viu", precis circumscris din punct de vedere spaţial), pe care tinde să o transforme într-un model implicit de inteligibilitate a lumii[175].

Cum am spus, însă, şi în partea teoretică, introductivă a acestei cărţi, asemenea explicaţii, oricît de interesante şi verosimile ar părea, nu pot satisface exigenţele unei interpretări istorice, care, pentru a fi credibilă, trebuie să fie mereu contextuală şi – firește – diacronică (adică „la pas" cu specificităţile epocii avute în vedere).

Astfel stînd lucrurile şi lăsînd la o parte ipoteza – după părerea noastră nu foarte convingătoare, dar asupra căreia vom reveni imediat – că metafora „corpului politic" ar putea fi urmarea unei mai bune cunoaşteri a corpului „anatomic", precum şi teoria, la fel de discutabilă, că intensa ei utilizare s-ar explica fie printr-un deficit conceptual[176], fie prin influenţa persistentă a retoricii antice în cultura medievală[177], credem că cel mai plauzibil (şi probabil cel mai direct) răspuns la întrebarea de mai sus trebuie, fără îndoială, să ia în calcul felul particular în care era percepută, interpretată şi putea fi descrisă sau figurată organizarea lumii şi a relaţiilor dintre componentele ei în cadrul paradigmei de gîndire a Evului Mediu. Toţi specialiştii acestei epoci au subliniat natura holistă, integratoare, a viziunii medievale despre lume (specifică, aşa cum am văzut, şi Antichităţii greco-romane), vădită, într-o formă sau alta, la toate nivelele societăţii[178]. Dezvoltînd consideraţiile sumare pe care le-am formulat în capitolul 1.2. al prezentei cărţi, să adăugăm acum că, în spiritul concepţiei aristotelice despre Cosmos ca un ansamblu finit de fiinţe şi lucruri, formînd o totalitate natural ordonată, această viziune – a cărei expunere sistematică în teologia medievală i se datorează lui Toma din Aquino[179] – nu implica doar faptul că „generalul" era precumpănitor faţă de „particular" sau că tot ceea ce era singular trebuia să-şi afle un cadru mai cuprinzător de individualizare. În egală măsură ori, mai bine spus, în primul rînd, ea era una *relaţională*: fiecare lucru şi fiecare fiinţă erau concepute ca fiind, genetic sau funcţional, legate de alte lucruri şi fiinţe, toate, laolaltă, înscriindu-se în uriaşul ansamblu ierarhic al Creaţiei pe o poziţie specifică, în conformitate cu natura şi gradul lor de perfecţiune[180]. Cum putea fi, însă, figurată sau vizualizată *concret* această coerenţă, contrazisă clipă de clipă de varietatea şi diversitatea componentelor inerte sau însufleţite ale lumii? În ce mod putea fi mai bine rezumată, prin reprezentare, o lume cu atît mai greu de perceput global, cu cît funcţiona, în cele două emisfere care o compuneau – Cerurile

şi Pămîntul –, după reguli şi legităţi fundamental diferite (eternitatea în „zonele" celeste, finitudinea în aceea terestră; circularitatea mişcării „sus", liniaritatea ei „jos"; tridimensionalitatea în lumea naturală, absenţa acesteia în „lumea ideală" ş.a.m.d.)? Mijlocul cel mai firesc nu putea fi decît corpul fiinţei umane, creatura perfectă între toate, deoarece fusese „construită" de Creator prin esenţializarea, concentrarea şi armonizarea tuturor atributelor lumii. Trupul era imaginea cea mai concentrată şi, totodată, complexă pe care medievalitatea o putea, în mod rezonabil, găsi – fiindcă se afla, aşa zicînd, la îndemînă – pentru a exprima ideea de *totalitate* (mai exact, de *varietate*) *coerentă* sau, cum s-a spus[181], principiul unităţii (*principium unitatis*) lumii. Într-o cultură, ca aceea medievală, în care aspiraţia spre concreteţe – vizuală, tactilă, olfactivă – reprezenta o necesitate constantă a gîndirii, trupul omenesc era, aparent, unica modalitate de a înţelege, prin reducţie la un reper vizibil, cea mai însemnată şi, totodată, deconcertantă proprietate a Universului, în felul în care era acesta imaginat atunci: diversitatea în unitate. Expresie intuitivă a unor diferenţe fundamentale, figura corpului nu numai că putea sugera, cel mai bine, la scară redusă, vasta îngemănare de deosebiri (unificate prin regula decelării similitudinilor) care particularizau Cosmosul creştin. Mai mult decît atît, ea le şi *aducea* într-un cîmp familiar de inteligibilitate, supunîndu-le cunoaşterii[182].

O dovadă – între multe altele – cît se poate de elocventă în acest sens o constituie, cum am văzut, imaginea „omului-microcosmos". Departe de a fi, aşa cum lasă să se înţeleagă Jean-Claude Schmitt[183], ipostaza de sine stătătoare, precis circumscrisă tematic, a unei triade care mai reunea „corpul ecleziologic" şi „corpul politic", ea trebuie, dimpotrivă, interpretată ca expresia unui efort unitar de inteligibilitate, aplicat unei părţi a realităţii vizibile, nedisjunctă de celelalte. Pe de altă parte, faptul că, aidoma naturii, societatea era, cum, de asemenea, am arătat, atît în ansamblu, cît şi în fiecare din componentele sale, închipuită prin aceeaşi prismă corporală şi organologică confirmă, o dată în plus, caracterul tutelar al acestui reper, îndreptăţindu-ne să vorbim despre „ordinea" socială medievală, la toate nivelele, ca despre una a „încorporării"[184]. Metafora corpului nu era, aşadar, în nenumăratele-i ocurenţe, (numai) o simplă figură de stil sau un ornament retoric. Ea era, în cel mai înalt grad, modalitatea privilegiată de *cunoaştere* a unei lumi, a cărei unitate fundamentală nu se putea „livra" lapidar cogniţiei decît în acest chip. Este şi motivul pentru care ea constituia, cum am spus, o reprezentare *împărtăşită*, adică foarte firească.

Pentru a înţelege cel mai bine acest specific integrator al paradigmei medievale de gîndire ar trebui, poate, luînd ca model tot corpul, să încercăm să o comparăm cu aceea modernă, faţă de care se deosebeşte radical. Se ştie că, începînd cu secolul al XVII-lea, odată cu revoluţia carteziană, perspectiva organologică (sau organicistă) asupra trupului uman a trecut în arierplan, fiind – în circumstanţe şi la capătul unui proces ale cărui detalii nu ne interesează aici – „acoperită" (dar nu evacuată din schemele de inteligibilitate a lumii) de o nouă concepţie, de tip mecanicist (vom detalia acest aspect într-un alt capitol). Această schimbare – cu adevărat revoluţionară, de vreme ce abordarea holistă a corpului şi a particularităţilor lui a fost suspendată (dar nicidecum desfiinţată) în favoarea uneia parcelare, în care nu întregul, ci fragmentul sau partea deveneau importante şi demne de o tratare distinctă – nu a fost urmarea, cum s-a mai spus, a unei dezvoltări continue a ştiinţei anatomice şi a practicii disecţiilor, care ar fi facilitat o mai bună cunoaştere a trupului uman (ştim astăzi că rolul lor în această privinţă a fost, în realitate, foarte modest). Ceea ce a făcut-o, de fapt, posibilă a fost cristalizarea unui nou model de cunoaştere a lumii naturale, care, în prelungirea „revoluţiei" aristotelice din secolele

precedente, a întemeiat o nouă strategie, analitică şi cauzală, de explorare a realităţii, pe segmente, punînd în plan secund tradiţionala hermeneutică globală de descifrare a universului sensibil, a cărui unitate fundamentală se ipostaziase prin modelul corpului uman.

Din perspectiva la care ne-am referit aici – aceea a „corpului politic" –, particularitatea integratoare a gîndirii medievale se întrevede limpede şi în textele pe care le-am analizat. Indiferent că pledează pentru suveranitatea „spiritualului" sau pentru autonomia „temporalului", nici unul dintre autorii lor – cu excepţia, poate, a anonimului autor al lui *Rex pacificus* şi a lui Marsiglio de Padova – nu pune vreo clipă în discuţie *unitatea de principiu* a Statului cu Biserica, ambele figurate, tocmai de aceea, ca un *singur* trup. Disputa lor se concentrează doar asupra *ierarhiei* celor două puteri, iar forma pe care o împrumută în fiecare tratat descrierea corpului evidenţiază numai *acest* lucru. Constatarea este importantă şi pentru că învederează şi o altă funcţie a acestei metafore decît aceea cognitivă, proprie, de altfel, pe un plan mai general, limbajului, ca o formă a puterii[185]. Este vorba de capacitatea ei de a *legitima* raportul de forţe propus, înrădăcinîndu-l în cea mai înaltă expresie simbolică deopotrivă a naturalului şi a divinului: trupul fiinţei umane[186].

Mai există, însă, un aspect pe care îl învederează scrierile la care ne-am referit: schimbarea produsă, la un moment dat, în ordinea de întîietate a organelor corpului. Abia schiţată, cum am văzut, în textul lui Toma din Aquino şi Ptolemeu de Lucca, ea se impune definitiv cîteva decenii mai tîrziu, în tratatele de la cumpăna veacurilor al XIII-lea şi al XIV-lea.

De bună seamă, însemnătatea fiziologică, dar mai ales simbolică a inimii în organismul uman nu reprezenta, în epoca la care ne referim, o noutate absolută. Ea este sesizabilă şi în concepţiile antice despre corp şi organele sale motrice, cum este – pentru a nu da decît exemplul cel mai elocvent – aceea platoniciană (deja menţionată), care recunoaştea inimii, în tripla ei calitate de sursă a sîngelui şi a căldurii corpului, precum şi de sediu al „sufletului emoţional", o semnificaţie dacă nu egală, cel puţin comparabilă cu a capului (mai exact, a creierului) – sălaş al organelor de simţ şi al raţiunii[187]. Această concepţie – deşi importantă, prin faptul că a circulat în mediile savante din Evul Mediu prin intermediul comentariului calcidian – nu lămureşte însă îndeajuns transformarea ulterioară a ierarhiei principalelor componente ale corpului, în ambele ipostaze ale acestuia, biologică şi metaforică.

2.3.11. Simbolismul inimii în religia creştină

Cum ar trebui, aşadar, să ne-o explicăm? Să fie ea – cum s-a afirmat – expresia unei percepţii mai nete, odată cu secolele XII-XIII, a multiplelor maladii ale capului şi în primul rînd a *nebuniei*, supusă, cu începere de acum, nu numai unei constante devalorizări din unghiul tradiţionalei ei calităţi de formă a comunicării cu transcendentul, ci, corelativ, şi unei observaţii din ce în ce mai apăsat clinice, la aprofundarea căreia au contribuit, rînd pe rînd, mai mulţi autori, de la Hildegarde de Bingen la Vincent de Beauvais şi Arnaud de Villeneuve (Arnau de Vilanova, Arnaldus Villanovanus)?[188] Această ipoteză, formulată mai demult de Jacques Le Goff[189], nu pare, totuşi, verosimilă. Ea este contrazisă de atitudinea contemporanilor faţă de un caz celebru la finele secolului al XIV-lea şi la începutul celui următor: accesele de demenţă ale lui Carol al VI-lea (1380-1422), personajul în contul căruia este pusă, de regulă, schimbarea atitudinii faţă de această maladie. Fie că este vorba de cronicarii burgunzi (Enguerrand de Monstrelat, Jean Lefevre de Saint-Rémy etc.), de Froissart şi, mai ales, de Jean Juvenal des Ursins, toţi stabilesc o relaţie directă între nebunia regelui şi nenorocirile prin care trecea regatul în epoca

respectivă (disensiuni politice, dereglări climatice ş.a.m.d.)[190]. Acest lucru ne arată că, departe de a-şi pierde poziţia privilegiată în corpul biologic şi „politic", capul şi-a păstrat, în această perioadă, statutul preeminent. Credem, de aceea, că nu imaginea derelicţiunii mentale este factorul pe seama căruia trebuie pusă importanţa crescîndă a inimii. Acest fenomen se cuvine interpretat, după opinia noastră, mai curînd ca efectul influenţei convergente a mai multor factori, unii legaţi de tradiţia creştină, alţii de contextul intelectual al veacurilor XII-XIV.

Din categoria celor dintîi fac parte însemnătatea şi prestigiul pe care religia creştină le-a ataşat în mod constant inimii, ca simbol al cunoaşterii spirituale, adică al „vederii" lucrurilor imposibil de perceput prin simţul fizic comun. A „vedea" cu inima (sau „ochiul inimii" – *oculos cordis*) semnifica, potrivit credinţei creştine, a înţelege spontan (noi am spune astăzi intuitiv), prin revelaţie, o lume de nevăzut cu ochiul liber, ale cărui sensuri adînci depăşeau capacitatea de pătrundere a raţiunii. În această interpretare, „a-ţi deschide inima" era egal cu „activarea" ochiului interior şi deslușirea tainelor celor mai de nepătruns ale lumii[191].

Mai concret, prestigiul inimii, începînd mai cu seamă din ultima parte a secolului al XII-lea, este pus în evidenţă atît de modul în care unii teologi ai epocii înţeleg să interpreteze unele texte transmise de tradiţia antică, precum şi de unele practici funerare, care apar în această perioadă, independent, însă, de evoluţiile din lumea savantă a timpului.

Ne-am referit de mai multe ori, în paginile de mai înainte, la faimosul comentariu calcidian la dialogul *Timaios*, care reprezintă mediatorul prin care această importantă scriere platoniciană a circulat şi a fost cunoscută în Evul Mediu. Între teologii care s-au ocupat de acest text au fost şi Bernard de Chartres (Bernardus Carnotensis, † cca 1160) – exponentul cel mai de seamă al şcolii cu acelaşi nume – şi Guillaume de Conches (Guillelmus de Conchis/Magistri Willelmi de Conchis, cca 1080-1154) – despre care am mai vorbit[192] –, autori a două comentarii care poartă un titlu identic: *Glosae* (sau *Glossarum*) *super Platonem*. Interesant de remarcat este faptul că textele lor modifică simţitor imaginea platoniciană (şi calcidiană) a corpului omenesc şi a corespondenţelor sale în sensul – evident mai cu seamă la ultimul autor – creşterii semnificaţiei simbolice a inimii, mai puţin pronunţată, cum am constatat, în dialogul originar. Această schimbare de accent este şi mai sesizabilă în *Cosmografia* lui Bernardus Silvestris, unde, cu toate că inima apare, din punctul de vedere al demnităţii, ca inferioară creierului, este totuşi creditată cu calitatea de sursă a întregii activităţi cerebrale şi cu un statut „imperial" în organism (*regnandi sedes imperiique thronus*), a cărui afectare, prin vreo maladie oarecare, riscă să fie catastrofală pentru întregul corp[193].

O semnificaţie asemănătoare este sugerată şi de practica înhumării separate a inimii, din ce în ce mai frecventă în unele rituri funerare, odată cu finele aceluiaşi veac[194]. Printre cele mai timpurii exemple în acest sens este cel al lui Robert d'Arbrissel, fondatorul abaţiei de la Fontevrault, mort în 1117 şi îngropat prin împărţirea corpului: trupul la Fontevrault, iar inima în biserica din Orsan, la insistenţele episcopului de Bourges şi ale maicilor de acolo, doritoare să crească faima aşezămîntului lor printr-o relicvă faimoasă.

Rănit mortal la sediul castelului Châlus din Limousin, Richard Inimă de Leu a fost înmormîntat în acelaşi mod: trupul la Fontevrault (necropola angevinilor), „inima sa invincibilă" (*inexpugnabile cor suum*) la Rouen, iar măruntaiele în biserica din Charroux, în Poitou, locul cel mai apropiat de Châlus[195].

În secolul al XIII-lea şi la începutul celui următor, această practică tinde să devină curentă atît în Anglia (unde se întîlneşte în ritul de înhumare al lui Henric al III-lea,

Richard de Cornwall, Isabelle Marshall – soţia acestuia – şi Henric de Cornwall – fiul lor), cît şi în Franţa, unde regii capeţieni procedează sistematic la înhumări separate, după ce obţin dispensa pontificală de a fi exceptaţi de la interdicţia fragmentării corpului, instituită de Bonifaciu al VIII-lea prin bula *Detestandae feritatis* (27 septembrie 1299)[196]. Astfel procedează Filip al IV-lea şi soţia sa, Jeanne de Navarre[197], Charles de Valois, fratele regelui, Filip al V-lea, Jeanne de Bourgogne, precum şi unii dintre marii seniori ai regatului (dar numai în anumite cazuri, căci practica în discuţie pare a fi fost, în epocă, o prerogativă regală). Singurele excepţii de la acest obicei au fost Ludovic al X-lea (care nu a obţinut dispensa) şi fiica sa, Jeanne de France, înhumaţi la Saint-Denis, cu trupurile intacte[198]. S-a remarcat că regii Franţei (îndeosebi Filip al IV-lea) par a fi făcut din inimă (şi, implicit, din sînge) un simbol foarte puternic al sentimentului dinastic[199]. Dar, şi mai înainte, în a doua jumătate a veacului precedent, semnificaţia acestui organ în ansamblul de simboluri instituite de monarhia capeţiană pare bine consolidată, de vreme ce, în instrucţiunile lăsate de Ludovic al IX-lea cel Sfînt, înainte de a muri, fiicei sale, Isabelle, şi fiului său, viitorul Filip al III-lea, cuplul metaforic corp-inimă înlocuieşte – după cum a observat Jacques Le Goff[200] – tradiţionalul binom corp-suflet ca semnificant a tot ceea ce este spiritual în fiinţa umană. Această constatare, dacă este adevărată, devine şi mai interesantă în raport cu o inovaţie ce pare a fi fost introdusă în aceeaşi epocă în ritualul oncţiunii regilor Franţei – ilustrată de un *ordo coronationis* din 1246[201] – , anume atingerea pieptului – care, începînd cu prima parte a secolului al XIII-lea, a devenit unul dintre cele şapte (după alte evaluări, nouă) puncte ale trupului incluse în mirungerea regală – şi, mai ales, menţionarea expresă a inimii ca destinaţie finală a divinului balsam, în cuvintele care însoţeau ritualul[202]. Acest fapt poate fi coroborat şi cu interpretarea, datînd tot din secolul al XIII-lea, potrivit căreia inima ar fi înzestrată cu virtuţi regenerative miraculoase. Solicitat de Bonifaciu al VIII-lea să se pronunţe în privinţa înhumării tripartite a corpului (interzisă, cum am văzut, în 1299), Henri de Gand (Henricus Gandavensis), fost profesor la Universitatea pariziană (1276-1292), ţinea să amintească în răspunsul său (aparent, destul de favorabil acestei practici, pe temeiul argumentului că ultima dorinţă a unui defunct trebuie respectată) că inima este partea cea mai importantă a corpului, reproducînd, totodată, opinia despre reînvierea trupului în locul de înhumare a acestui organ[203].

Elanul mistic al aceleiaşi epoci şi al secolului următor (sesizabil, mai întîi, în Germania renană, dar extins apoi la întregul Occident) a consolidat, la rîndul său, prestigiul inimii, în măsura în care valoriza, în actul pietăţii, nu doar afectul spontan, ne-elaborat, conceput ca o legătură nemijlocită cu divinitatea, ci – într-un mod mult mai puternic decît toate curentele religioase de pînă atunci – şi trupul „efectiv" al Mîntuitorului, prin părţile şi semnele sale principale: inima şi rana intercostală[204]. Biografia Caterinei de Siena, care apare ca fiind în întregime determinată de cultul inimii şi de simbolismul complex, senzorial, nutritiv şi cognitiv al acestui organ, se numără, din acest unghi, cum a arătat un important studiu[205], printre cele mai grăitoare exemple.

2.3.12. Metafora „corpului politic" şi medicina medievală

Noul prestigiu al inimii în perioada avută de noi în vedere (secolele XII-XIII) pare a fi fost, măcar în parte, şi consecinţa unui interes crescînd, în epocă, pentru arta medicală, îndeosebi pentru anatomie[206].

Caracterizată prin recuperarea masivă şi din ce în ce mai sistematică a marelui *corpus* de scrieri aparţinînd culturii clasice, perioada cuprinsă între a doua jumătate a secolului

al XI-lea şi prima jumătate a secolului al XIII-lea a fost marcată şi de punerea în circulaţie, în Occidentul medieval, a operelor medicale greco-romane, la început, prin intermediul traducerilor din autorii arabi (care le asimilaseră începînd cu secolul al IX-lea, *via* şcoala filosofică şi medicală din Alexandria[207]), apoi direct, prin traduceri de la sursă. Iniţiată de Constantin Africanul (între 1076/1077 – data instalării acestuia la mănăstirea de la Monte Cassino – şi 1085/1087[208]), continuată prin aşa-numita şcoală a traducătorilor din Toledo (Domingo/Domenico Gundisalvo/Gundisalvi, Gerard de Cremona/Gerardus Cremonensis, Marcus Toletanus, Michael Scotus) – căreia i se datorează punerea în circuitul intelectual al epocii a celor mai importante scrieri aristotelice, precum şi a operelor filosofice, astronomice şi matematice ale autorilor arabi sau arabizanţi (Avicenna, Al-Farabi, Avicebron, Al-Kindi, Al-Khwârizmi etc.) –, această vastă operă de tălmăcire a avut drept principală urmare, în partea medicală a conţinutului ei, impunerea textelor lui Galenus ca îndreptar fundamental (de altfel, singurul disponibil) al acestei ştiinţe în Occident. Cea mai mare parte a traducerilor din arabă ale scrierilor medicului din Pergam a fost opera lui Gerard de Cremona (cca 1114-1187). Spre finele secolului al XII-lea s-au înmulţit, însă, traducerile direct din greacă ale tratatelor lui Galenus şi ale unor texte hippocratice, tendinţă continuată în veacul următor de mai mulţi autori, dintre care Guillaume de Moerbecke (Guillelmus de Moerbeka, 1215-1286) a fost, cum vom vedea şi în altă privinţă, cel mai important[209].

Dacă amploarea receptării acestui *corpus* de către cultura apuseană nu admite vreo îndoială, mai problematică, în schimb, este *viteza* acestei receptări. Cît de repede au intrat traducerile operelor medicale clasice *via* comentariile lor arabe în circuitul intelectual european? Întrebarea este capitală pentru înţelegerea complexă a dinamicii fenomenelor culturale, cum a fost şi cel pe care îl discutăm. În această privinţă, răspunsul este, la prima vedere, descurajant. Într-o epocă dominată de o lentoare structurală a deplasării – indiferent de natura ei – şi de vădita precaritate a mijloacelor şi căilor de comunicaţie, circulaţia bunurilor culturale, dependentă, în mare măsură, de logica schimburilor şi a legăturilor umane, nu se putea abate foarte mult de la aceeaşi paradigmă. Cu toate acestea – şi oricît ar părea de paradoxal –, asimilarea intelectuală şi instituţională a reperelor culturii clasice pare a fi fost, în Occidentul medieval, mult mai rapidă decît ne-am fi aşteptat. În privinţa textelor medicale, acest lucru este probat, între altele, de faptul că unele scrieri din secolul al XII-lea (precum *Philosophia mundi*, elaborată de Guillaume de Conches în jurul anului 1125, sau *Curae et Causae*, opusculul Hildegardei de Bingen, amintit mai înainte) conţin referinţe medicale preluate – am spune astăzi – în timp real din traducerile din literatura antică şi arabă. Pe de altă parte, la aceeaşi preluare rapidă pare a mai fi contribuit şi ceea ce putem numi eclectismul (sau, mai bine spus, enciclopedismul) scrierilor ştiinţifice ale timpului. Comentariile sau traducerile arabe ale operelor medicale clasice (ca, de multe ori, şi originalele înseşi) nu constituiau texte aparţinînd unei singure specialităţi. În spiritul viziunii holiste despre lume şi al concepţiei atotcuprinzătoare despre natură, proprii – cum am mai spus – atît Antichităţii clasice, cît şi medievalităţii, ele combinau – ca, de exemplu, *Canonul* lui Avicenna, unul din cele mai influente tratate medicale pînă în secolul al XVI-lea în mediile universitare vest-europene – elementele de anatomie şi fiziologie cu referinţe de alt tip (filosofie naturală, ocultism, astrologie etc.), iar acest lucru, departe de a le micşora interesul, contribuia, implicit, la transmiterea mai rapidă a conţinutului lor, prin multiplicarea manuscriselor şi răspîndirea acestora pe o arie din ce în ce mai întinsă[210].

Recuperarea de către mediile intelectuale apusene a scrierilor galenice a reprezentat – cum s-a spus – o „adevărată răsturnare intelectuală în privinţa abordării subiectelor cu caracter

medical"[211]. Mai exact, efectul lor cel mai important a constat în dezvoltarea unui *corpus* din ce în ce mai impozant de cunoştinţe medicale, în cadrul cărora anatomia a dobîndit, foarte repede, un statut aparte. Implantîndu-se şi consolidîndu-se ca disciplină de studiu, mai întîi în şcoala din Salerno, apoi, treptat, şi în celelalte Universităţi, ea a stimulat observarea directă a corpurilor prin disecţii, efectuate, la început, pe animale, dar, din ultimul sfert al veacului al XIII-lea, şi pe cadavre umane[212].

Începuturile acestei practici sînt legate de Facultatea de medicină a Universităţii din Bologna, la o dată imprecisă, cîndva între 1266 şi 1275. Determinate de considerente de ordin judiciar, disecţiile (practicate, sporadic, şi în Antichitate) par a fi fost, la început, extrem de aleatorii, probabil din cauza reglementărilor foarte drastice ale instituţiei ecleziastice, care nu li s-a opus, dar le-a autorizat la intervale foarte mari (o dată sau de două ori pe an) şi numai pe cadavrele celor condamnaţi la moarte[213].

Prima referinţă incontestabilă la un examen anatomic post-mortem datează din 1286, cu toate că tratatul chirurgical al lui Guillaume de Salicet (Guillelmus de Saliceto, 1215-1280), terminat în 1275, denotă, deja, în această privinţă, o anumită experienţă[214].

Cea dintîi autopsie formală, a cărei desfăşurare a fost minuţios consemnată, este, însă, ceva mai tîrzie. Ea a avut loc în 1302, fiind făcută de doi medici şi trei chirurgi (profesiuni care erau, atunci, nu numai distincte, ci şi în mod diferit valorizate), sub conducerea lui Bartolomeo da Varignana (?-1318), pe cadavrul unui oarecare Azzolino degli Onesti, mort în condiţii suspecte (ceea ce autorizase, cu certitudine, disecţia). Autorul acestei relatări (un anonim) nu precizează nicăieri că ar fi fost vorba de o explorare insolită, ceea ce întăreşte presupunerea că tipul de examinare a corpului la care ne referim are o origine mult mai veche.

Un alt medic, Taddeo Alderotti (1223-1303 sau, după alte cronologii, 1215-1295), este amintit de sursele epocii ca fiind puternic implicat în acelaşi gen de investigaţii şi, totodată, ca cel ce îi formase pe chirurgii care practicau, cu regularitate, aceeaşi operaţiune: Bartolomeo da Varignana, deja citat, apoi Henri de Mondeville (1260-1320) şi, nu în ultimul rînd, Mondino da (sau de') Luzzi (cca 1270-1326), autorul primului tratat de anatomie (datînd din 1316 şi intitulat chiar astfel: *Anathomia*), de strictă obedienţă galenică[215].

Am putea conchide, în virtutea datelor de mai sus, că disecţiile au jucat un rol important în mai buna cunoaştere a alcătuirii şi funcţionării corpului omenesc. O asemenea concluzie ar fi, oricum, în spiritul utilităţii actuale a acestei practici. Şi totuşi, în pofida a ceea ce am putea fi înclinaţi să credem despre însemnătatea lor, aceste explorări par a fi rămas, pînă la Renaştere (mai exact, pînă spre finele secolului al XV-lea), destul de rare. Motivele au fost mai multe (între care, cu siguranţă, şi dogma corpului integral, ca o condiţie a resurecţiei[216]), dar cel mai însemnat, din unghiul fiziologiei, care ne preocupă aici, a fost că trupul disecat părea să contribuie prea puţin la lămurirea unor aspecte decisive privitoare la funcţionarea corpului, cum ar fi, de pildă, problema ierarhiei organelor, intens dezbătută (din motivele pe care le vom arăta îndată) între adepţii galenismului şi cei ai aristotelismului. De fapt – şi în flagrant contrast cu felul nostru de a vedea astăzi lucrurile –, obiectivul principal al disecţiilor, ca parte a formaţiei medicale sau chirurgicale a secolelor XIV-XV, a fost nu atît *cercetarea* corpului, cît *confirmarea* tradiţiei textuale referitoare la alcătuirea şi funcţionarea sa. Nu este, din acest unghi, surprinzător că, în loc să corecteze tradiţia, în aspectele în care acest lucru s-ar fi impus, tratatele anatomice preluau, ca atare, descrierile (greşite) de organe, prezente în unele texte de renume, inclusiv în cele ale lui Galenus (care, frecvent, a translat concluziile formulate în urma

disecţiilor pe animale la anatomia umană), fără a le aduce vreo modificare. În toate cazurile, prestigiul intelectual al teoriilor fiziologice a fost mai puternic decît cel al practicii anatomice, sortită să rămînă, multă vreme, aidoma chirurgiei, cu care se învecina, o „artă minoră"[217].

Nu disecţiile s-au aflat, aşadar, la originea noului prestigiu al inimii în organismul uman. Să fie, atunci, primatul inimii efectul recuperării ştiinţei galenice despre corpul uman (apogeul acestei receptări coincide, să nu uităm, tocmai cu perioada în care pare a fi avut loc această răsturnare)? Nici acest lucru – ne grăbim să o spunem – nu ni se pare mai probabil. În afară de ceea ce am spus deja despre raportul dintre practica medicală (fie ea anatomică sau terapeutică) şi tradiţia textuală a „artei vindecării", un argument suplimentar în sensul (negativ) pe care îl întrevedem noi provine din chiar modul în care era imaginată, în tradiţia medicală galenică, fiziologia corpului omenesc. Să vedem, însă, mai îndeaproape, despre ce este vorba.

Medicina lui Galenus (care încorpora, în Evul Mediu, două moşteniri suplimentare: cea hippocratică şi cea avicenniană) concepea organismul uman ca fiind „dirijat" de trei organe principale: creierul, inima şi ficatul (cărora li se alăturau, uneori, testiculele *sau* ovarele – proiecţia „răsturnată" a celor dintîi –, considerate ca aparţinînd aceleiaşi categorii)[218]. Acestea nu erau independente, ci asociate cu cîte un principiu (*principium*) director, guvernînd un sistem mai complex de organe şi funcţii, după bine-cunoscutul model trinitar platonician, acceptat şi de medicul din Pergam. Fiecărui grup îi erau atribuite o anumită *virtus* (adică o putere generală de acţiune şi simţire), o funcţie şi anumite facultăţi sau aptitudini specifice, dispuse potrivit unei ierarhii bine stabilite.

„Virtutea" cardinală (numită şi vitală, întrucît de ea depindea menţinerea vieţii) era *spiritus* (sau *pneuma*), ceea ce explică de ce organele cărora ea li se ataşa (aflate în cavitatea toracică) au fost numite „spirituale". Acestea erau, în ordine, inima (*membrum principale* al acestui sistem), plămînii şi arterele. Ultimele transportau în organism un amestec de sînge şi *spiritus*, fiind, totodată, principalele vehicule ale acestei „virtuţi".

Puterile („virtuţile") psihice sau „animale" erau asociate funcţiilor sufletului (*anima*, de unde şi denumirea lor). Dirijînd activitatea mentală, mişcarea şi senzaţiile, ele erau localizate în cap (mai precis, în creier) – corespondent al inimii ca „membru principal" al acestui grup –, în sistemul nervos şi în „cordul spinal".

În dispunerea ierarhică a acestor două grupuri, întîietatea revenea, de bună seamă, sistemului cardio-respirator, deoarece acesta trimitea „în sus", din inimă, prin artere, „puterea vitală" (*spiritus*). Ajungînd în reţeaua de vase (*rete mirabile*) de la baza craniului, aceasta se metamorfoza în „suflet" sau în mai multe spirite animale speciale, determinînd funcţia cerebrală şi procesul – considerat în Evul Mediu fundamental – al *vederii*.

Puterea nutritivă sau de creştere era specifică organelor digestive şi venelor, care transportau în organism sîngele şi, implicit, substanţele hrănitoare. Cea mai importantă formaţiune legată de această „virtute" era ficatul.

În *Anathomia* lui Mondino da Luzzi, cele trei sisteme de organe apar şi mai riguros ierarhizate, printr-o terminologie specifică. Dacă cele aflate în partea superioară a corpului (corespunzătoare, *grosso modo*, capului) sînt numite „animale", iar cele „de jos" – „naturale", organele mediane, în schimb, poartă, în tratat, numele de „spirituale", autorul rezervîndu-le, desigur, întîietatea[219].

Acestei descrieri generale a anatomo-fiziologiei galenice i se mai cuvin adăugate cîteva precizări, foarte importante, despre sistemul circulator[220]. Potrivit lui Galenus, sîngele venos era separat de cel arterial. Vivificînd organismul, sistemul arterial (format dintr-un

amestec de sînge foarte subţire şi limpede şi *spiritus*) era corelat cu inima. Al doilea, conţinînd numai sînge, provenea din ficat, avînd, cum am mai spus, o funcţie nutritivă. Singurul loc de contact dintre cele două sisteme se afla în inimă, unde, prin „porii" septului ei central, o cantitate redusă de sînge venos trecea în artere, amestecîndu-se cu *spiritus* pentru a iriga, în continuare, întregul corp.

Reprezentarea platoniciano-galenică a corpului uman a fost – aproape că nu mai este nevoie să o spunem – deosebit de influentă în secolele mediane ale Evului Mediu (XI-XIV), regăsindu-se în multe din textele majore ale epocii[221]. Sistemul dublului circuit, îndeosebi, a constituit, cu certitudine, o particularitate atît de uzuală a acestei reprezentări, încît a fost în mod spontan instrumentalizată în contexte care nu aveau nici o legătură cu arta medicală. Unele din tratatele pe care le-am rezumat şi comentat mai sus (precum *Rex pacificus*, ca să nu dăm decît acest exemplu) sînt absolut ilustrative din acest punct de vedere, autorii lor folosindu-se de această imagine ca de un argument implicit al dublei jurisdicţii (regală şi ecleziastică) pentru care pledau. Acest fapt ne arată, încă o dată, cît de „naturale" erau, în epocă, unele reprezentări ale corpului, ca părţi constitutive ale unui set elementar de cunoştinţe, pe care îl descriem astăzi ca o „cultură comună", altfel spus, cît de larg împărtăşite erau aceste reprezentări şi cunoştinţele produse de ele, mai ales în mediile savante.

Cu toate acestea, apare destul de limpede, din cele spuse pînă aici, că, fără a subestima rolul inimii în organism, arta medicală a secolului al XIII-lea şi tratatele influenţate de ea[222] nu i-au rezervat, totuşi, *în mod exclusiv*, întîietatea. Este drept că, în ierarhia de ansamblu a celor trei grupe de organe şi a funcţiilor lor, rolul inimii pare privilegiat, lucru afirmat, cîteodată, explicit, în unele scrieri cu caracter medical ale epocii[223]. Fără a nega contribuţia medicinei hippocrato-galenice la instituirea prestigiului inimii în organism, opinia noastră este că nu ei i s-a datorat, *în primul rînd*, această revalorizare. În această privinţă, meritul revine, mai curînd, embriologiei aristotelice, a cărei redescoperire, aproape concomitentă cu a *corpus*-ului galenic, pare a fi provocat o adevărată răsturnare conceptuală[224].

2.3.13. Metafora „corpului politic" şi redescoperirea embriologiei aristotelice

Principalul text al filosofului din Stagira care evocă preeminenţa genetică şi funcţională a inimii la toate fiinţele este un tratat despre organele animalelor[225], unde autorul dezvoltă teoria potrivit căreia fiecare fiinţă posedă o sursă formativă a vieţii, de la care pornesc atît dezvoltarea părţilor sale, cît şi impulsul funcţionării lor. Această cauză producătoare de viaţă este sufletul, dar care nu-şi poate exercita înrîurirea asupra corpului decît prin intermediul unui organ, care este *inima*. Din acest motiv, ea apare prima în procesul generativ. Izvor şi, în acelaşi timp, receptacol al sîngelui şi punct de pornire al vaselor sangvine, inima deţine în corp întîietatea şi ceea ce am putea numi primatul guvernării, pentru că, afirmă Aristotel, natura conferă întotdeauna locul cel mai de cinste acelei părţi a corpului (organ) care este cea mai însemnată. Evidentă la fiinţa umană, această regulă se verifică şi în cazul celorlalte animale, la care inima, de asemenea, tinde să fie în centrul „trupului necesar", adică al părţii superioare a corpului[226].

Prin această interpretare, Aristotel nu era cîtuşi de puţin original. De fapt, el adopta o teorie medicală uzuală în secolul care îl precedase (al V-lea), concepută de Empedocle din Agrigent (cca 490 – cca 430 î.Hr.), care, contrar punctului de vedere al lui Alcmeon din Crotona, considera că nu creierul era principalul organ al corpului, ci inima, în

calitatea acesteia de receptacol sangvin. Mai concret, Empedocle afirma că sîngele – mai ales cel conţinut în inimă –, ca mixtură perfectă a celor patru elemente constitutive ale fiinţei umane şi, deopotrivă, ale universului, era elementul esenţial al vieţii şi generator al sensibilităţii şi gîndirii, revendicînd, prin urmare, îndreptăţit, împreună cu inima, întîietatea în organism[227]. Un secol mai tîrziu, Philistion din Locri a conferit o şi mai mare autoritate teoriei cardio-centrice a înaintaşului său, stabilind că sediul inteligenţei şi al sufletului se află în ventriculul stîng[228]. Motivele care îl vor fi determinat pe adeptul lui Empedocle să procedeze astfel nu sînt cunoscute şi, de altfel, problema nu are o mare importanţă. Cert este că teoria celor doi învăţaţi greci a fost aşezată de Aristotel la temelia interpretărilor şi clasificărilor sale genetice, ajungînd, graţie scrierii menţionate şi prelucrărilor siriaco-arabe, să fie cunoscută şi în Evul Mediu. Faptul sugerează, încă o dată, însemnătatea, în epoca antică, a concepţiilor medicale, în cadrul viziunii atotcuprinzătoare asupra naturii.

Tradus mai întîi în siriacă în mediul comunităţilor nestoriene din Asia Mică (secolul al V-lea d.Hr.), tratatul despre animale al filosofului din Stagira a ajuns, pe această cale, în secolul al IX-lea, în lumea arabă, primul său tălmăcitor fiind aici Ibn al-Batriq, figură proeminentă a şcolii de traducători de la Bagdad, din perioada califului Al-Mamun (813-833). Ulterior, scrierea a fost inclusă de Al-Farabi, medic şi filosof decedat în 950, în teoria sa despre statul ideal, expusă în două scrieri – *Statul exemplar* şi *Conducerea statului* – care oglindesc întocmai modelul din care s-au inspirat[229]. Prima versiune în limba latină a tratatului – elaborată la Toledo, unul din centrele culturale cele mai importante din lumea musulmană iberică – a apărut în jurul anului 1220 şi i se datorează lui Michael Scotus. Avînd ca suport varianta arabă a lui al-Batriq, ea se intitulează *De animalibus translatio Scoti*, fiind împărţită în 19 cărţi, corespunzătoare celor trei părţi de sine stătătoare ale tratatului (*Historia animalium* – 10 cărţi, *De partibus animalium* – 4 cărţi şi *De generatione animalium* – 5 cărţi). Una dintre cele mai timpurii utilizări ale traducerii lui Scotus a fost aceea a lui Robert Grosseteste, episcop de Lincoln († 1253) şi, totodată, un reprezentant de seamă al tradiţiei medievale a aristotelismului. Acelaşi tratat a constituit şi baza comentariului în 36 de cărţi al lui Albert cel Mare (Albertus Magnus), intitulat *De animalibus* şi elaborat tot către mijlocul veacului al XIII-lea[230]. Puţin mai tîrziu, în 1260, Guillaume de Moerbecke (Guillelmus de Morbeka), dominican şi confesor al papilor Clement al IV-lea şi Grigore al X-lea, a realizat cea dintîi tălmăcire direct din greacă a scrierilor menţionate[231]. În anii în care era redactat *Rex pacificus* şi în care Aegidius Romanus îşi concepea oglinda (*speculum*) dedicată lui Filip al IV-lea[232], tratatul lui Aristotel despre animale era, cu siguranţă, cunoscut în lumea savantă, după cum ne-o arată citarea sa de către unii dintre autorii – precum Marsiglio de Padova şi, înaintea lui, chiar autorul lui *Rex pacificus* – la ale căror scrieri ne-am referit[233]. Răsturnarea produsă acum în ierarhia celor două organe principale nu are, aşadar, nimic surprinzător.

Ar fi, însă, după părerea noastră, o eroare să considerăm – cum am spus şi mai sus – că inversarea acestui raport reprezintă expresia, în plan metaforic, a unei mai bune cunoaşteri a corpului omenesc. De altfel, triplul tratat aristotelic (mai cu seamă, *De partibus animalium*), care i-a inspirat pe autorii latini, nu constituie, nici el, din acest punct de vedere, un progres sensibil. Desigur, descrierile anatomo-fiziologice pe care le conţine sînt, numeric, covîrşitoare (ceea ce nu trebuie să ne surprindă: ele reprezintă, în fond, subiectul însuşi al scrierii), dar ceea ce frapează îndată la lectura lor nu este precizia cu care sînt înfăţişate diferitele organe, ci funcţia de semnificare ce le este atribuită, altfel spus, conotaţiile lor simbolic-metaforice. Or, ipoteza noastră este că tocmai *acest* tip de referinţe, nu descrierile în sine de organe (cu funcţiile lor) au fost în cel mai înalt grad

sugestive pentru teologii şi juriştii medievali, inspirîndu-le consideraţiile analogice care aveau inima în prim-plan. Însăşi fiinţa umană, în întregul ei, reprezenta un semnificant global, prin conformitatea ei deplină cu natura, ceea ce pentru Aristotel (şi pentru glosatorii săi din Evul Mediu) constituia semnul cel mai caracteristic al perfecţiunii sale divine. De aici decurgeau toate celelalte particularităţi anatomo-fiziologice şi axiologice care o defineau: simetria ei raţională (oglindită de desfăşurarea corpului pe trei direcţii - sus/jos, dreapta/stînga - şi două sensuri opuse), ordinea naturală a dispunerii părţilor sale, corespunzătoare modului de organizare şi orientării Universului şi, nu în ultimul rînd, ierarhia lor valorică (superioritatea părţii drepte asupra părţii stîngi şi a celei de sus asupra celei de jos), perfect compatibilă cu interdependenţa lor funcţională. Prin felul în care descria regnul animal şi expresia cea mai înaltă a acestuia - omul -, filosoful din Stagira nu făcea doar o operă de zoologie (*recte* biologie sau embriologie). După cum, pe bună dreptate s-a observat[234], „lectura" lui era în aceeaşi măsură cosmologică şi axiologică, în conformitate cu perspectiva globală şi simbolică asupra lumii şi a constituenţilor ei, specifică nu doar concepţiei filosofice aristotelice, ci - cum am mai spus-o de atîtea ori pînă acum - însăşi paradigmei premoderne de gîndire[235].

Valabilă pentru corpul fiinţei umane, această optică apare cu atît mai consistentă în raport cu inima. În privinţa acestui organ, care îndeplineşte în concepţia embriologică a lui Aristotel o funcţie fundamentală[236], este de presupus că nu doar întîietatea sa formativă (o aserţiune fundamentală a tratatului aristotelic, dar clinic neadevărată) a fost, pentru autorii din secolul al XIII-lea care au cunoscut *Historia animalium*, decisivă în procesul de resemantizare a principalelor membre ale corpului. Dacă acest lucru ar fi fost decisiv, atunci răsturnarea ierarhiei organelor corpului ar fi trebuit să se producă cu mult timp mai înainte, întrucît, în *Etimologiile* sale, Isidor de Sevilla este, la prima vedere, cel dintîi care a afirmat, la începuturile Evului Mediu, primatul inimii în organism. Citînd o aserţiune aparent foarte cunoscută în epoca sa, el scria următoarele: „Se spune că primul organ care se formează la om este inima, fiindcă în ea rezidă şi întreaga viaţă şi înţelepciunea"[237]. Faptul că un pasaj ca acesta, dintr-un tratat foarte cunoscut pînă în secolele cînd opera aristotelică a reintrat în circuitul cultural apusean, nu pare să fi avut vreun ecou semnificativ probează, după părerea noastră, constatarea de mai sus. Nu (greşit) prezumatul primat formativ al inimii în organism trebuie să fi fost determinant în inversarea ierarhiei organelor corpului, petrecută în secolul al XIII-lea. Sau nu numai el. La fel de importante, dacă nu chiar mai mult, trebuie să fi fost, pentru autorii timpului, şi alte implicaţii simbolice, ca, spre exemplu, cele derivate dintr-o calitate semnificativă (cum este aceea de receptacol al vaselor de sînge - fluidul vital, care irigă întregul organism[238]), dintr-o proprietate aparte (aceea de sediu al „mişcărilor simţirii"[239]), sau evocate de poziţionarea fizică a inimii, într-un „loc" învestit cu înţelesuri speciale[240]. Sub acest din urmă aspect este foarte posibil ca tratatul lui Aristotel să fi inaugurat (sau să fi reflectat), prin repetata subliniere a centralităţii inimii în organism[241], un proces foarte complex şi îndelungat de reconfigurare pe orizontală a relaţiilor social-politice şi a ierarhiei lor subsecvente, în care accentul nu mai cade pe tradiţionalul binom „sus-jos", ci, ori de cîte ori referinţele se fac la puterea temporală, pe un „centru" simbolic al puterii, a cărui autoritate se răsfrînge concentric[242].

Această schimbare este imediat sesizabilă în textele de la începutul celui de-al XIV-lea veac, cum este, bunăoară, mai sus amintitul tratat al lui Henri de Mondeville sau scrierea lui Engelbert de Admont, pe care, de asemenea, am analizat-o. Ea apare şi în scrierile lui Bartolus de Sassoferrato (1313/1314-1357), jurist italian, „magister" la Universitatea

din Perugia şi partizan al unei guvernări monocratice[243]. În timp ce la John de Salisbury, care scria, ne amintim, la mijlocul secolului al XII-lea, că regalitatea – asemănată, după cum am văzut, *capului* – era, alături de suflet, componenta esenţială a unei imagini a societăţii politice de tip *piramidal*, în textele la care ne referim, dar şi în altele, de aceeaşi factură, aceeaşi imagine apare, dimpotrivă, *concentrică* şi *spaţială*, ca şi cum autorii ar fi dorit să sublinieze mai bine caracterul *închis* al regatului, protejat de orice intruziune[244]. Sugerînd glisarea lentă a centrului de greutate al simbolismului medieval de la un tip esenţialmente mistic de ierarhie (exprimat prin cuplul „sus-jos") la unul nou, orizontal şi spaţial, definit de preeminenţa *centrului vizibil* (de unde şi semnificaţia neaşteptată a cuvîntului „centralizare"), schimbarea este cît se poate de revelatoare pentru apariţia ideii de suveranitate monarhică, coincidentă – nu întîmplător – tocmai cu această perioadă[245]. Servindu-se şi de etimologiile isidoriene (de exemplu prin derivarea *ad hoc* şi absolut îndoielnică a cuvîntului grec *basileus* de la *basis* = „temelie"), partizanii regalităţii franceze vor concepe, în continuare, tot mai stăruitor statul monarhic ca fiind „localizat" din punct de vedere metaforic în elementele fundamentale ale organismului, *inima* şi *sîngele*, a căror fascinaţie (valabilă mai ales în cazul ultimului element) nu va înceta, de altfel, să crească în imaginarul politic al epocii.

Un ultim lucru se mai cuvine, totuşi, adăugat, pentru a explica neobişnuita atracţie culturală exercitată în secolele XII-XIV de tratatul aristotelic despre animale. Nu credem că greşim dacă afirmăm că un motiv important al acestei popularităţi decurge din ceea ce numim astăzi – dar este valabil şi pentru epoca de atunci – *credibilitatea* acestei scrieri. În interstiţiul la care ne referim, interpretările lui Aristotel erau serios concurate de concepţia anatomo-fiziologică a lui Galenus care, aşa cum am notat mai înainte, „împărţea" corpul în trei zone distincte (dar interconectate), rezervînd capului statutul şi funcţia principale, în calitatea acestuia de sediu al nervilor şi „conştiinţei" (sufletului raţional). Din acest unghi, medicul din Pergam se ralia – cum, de asemenea, am menţionat – viziunii tripartite platoniciene, dar – se poate bănui – nu neapărat ca urmare a prestigiului intelectual al fondatorului Academiei (ceea ce nu trebuie, totuşi, exclus), ci, mai curînd, a constatărilor empirice făcute de el însuşi în timpul vivisecţiilor pe animale, care confirmau mai vechea teorie medicală a lui Alcmeon din Crotona, referitoare la primatul cerebral. Cu toate acestea, nu concepţia platoniciano-galenică despre ierarhia organelor în corpul omenesc a continuat, şi după secolul al XIII-lea, să rămînă canonul interpretativ al autorilor medievali, ci aceea aristotelică, iar acest lucru s-a datorat şi faptului că, fiind preluată pe filieră arabă, ea a fost confirmată, sistematic, de toţi comentatorii musulmani ai lui Aristotel. Ori de cîte ori aceşti comentatori au fost puşi în situaţia de a decide între medicul din Pergam şi filosoful din Stagira, preferinţa lor s-a îndreaptat, invariabil, spre cel din urmă. Aşa procedează, bunăoară, Al-Farabi, în mai sus amintitele sale tratate politice, dar şi Avicenna, în faimosul său *Canon*, şi Averroes, într-unul din tratatele sale importante (*Colliget*) – tradus în latină în 1285 – şi, de asemenea, într-un comentariu la una din scrierile avicenniene[246]. Cu toate că era afirmată de musulmani, scolastica secolului al XIII-lea nu putea ignora autoritatea lui Aristotel, cu atît mai mult cu cît concepţia despre corpul uman a Stagiritului era întărită şi de mulţi dintre medicii timpului. Taddeo Alderotti, de exemplu, s-a raliat în scrierile sale medicale în întregime lui Aristotel, chiar dacă – aşa cum s-a observat – a făcut acest lucru cu anumite nuanţe[247]. Arnaud de Villeneuve (Arnau de Vilanova/Arnaldus Villanovanus, cca 1238-1311) – medic al regelui Aragonului şi al Papei Bonifaciu al VIII-lea, traducător din arabă, dar şi „teolog heterodox"[248] – a procedat la fel, îmbrăţişînd principiul primatului inimii. Se poate spune,

prin urmare, că, pe lîngă semnificaţiile sale simbolice, cardio-centrismul aristotelic a fost adoptat de teologii şi autorii din secolul al XIII-lea şi ca o referinţă ştiinţifică mai presus de orice dubiu.

2.3.14. Christine de Pizan, *Le Livre du corps de policie**

Nu toate textele medievale, din categoria celor pe care le discutăm, se conformează, însă, noii imagini a „centralităţii" puterii monarhice, după cum nu reflectă nici noul primat simbolic al inimii în organismul uman şi în cel politic. Ar fi, de bună seamă, o exagerare să credem că reconfigurarea politico-anatomică inaugurată de tratatul lui Toma din Aquino şi Ptolemeu de Lucca a devenit, după aceea, un model discursiv riguros urmat de toţi autorii. Am constatat deja excepţiile pe care le reprezintă, din acest unghi, tratatele lui Aegidius Romanus (*De ecclesiastica potestate*) şi Jean de Paris. Le mai putem adăuga acum şi exemplele pe care le reprezintă *Le Songe du vieil pèlerin*, o scriere din 1389, aparţinîndu-i lui Philippe de Mézières[249], şi – mai ales – *Le Livre du corps de policie*, tratatul din 1404/1407 al Christinei de Pizan, amîndouă contrastînd, poate, în modul cel mai flagrant, cu întreaga evoluţie a metaforei corpului, schiţată pînă aici.

Recuperînd tradiţionala asemănare dintre cap şi rege, textul lui Philippe de Mézières dezvoltă o foarte amănunţită analogie între membrele corpului şi „oficiile" statului monarhic, ilustrativă pentru gradul de complexitate la care ajunsese, în epocă, aparatul administrativ. „Trupul unui regat – scrie de Mézières – este bine întocmit atunci cînd fiecare mădular îşi îndeplineşte bine slujba şi nici unul nu este stînjenit de slujba celuilalt... Să luăm omul ca şi cum ar fi regatul Franţei; capul acestui om este regele, gîtul, pieptul şi subţioarele sînt principii regali şi baronii regatului. Pîntecul şi măruntaiele sînt vistiernicii şi strîngătorii de biruri; coapsele pot fi considerate ca fiind orăşenii cei mari şi neguţătorii, care sprijină regatul prin mărfurile lor; iar pulpele şi picioarele – drept meseriaşii şi poporul care munceşte pămîntul. Şi încă: părţile de deasupra braţelor, către umeri, pot fi considerate ca fiind marii slujbaşi şi căpitanii regatului, dar părţile dedesubt, pînă la pumni, sînt cavalerii şi vitejii cavaleri şi scutierii, care apără trupul regelui, adică regatul. Şi, ca o încheiere a [acestui] chip, degetele mîinii sînt valeţii şi slujbaşii trebuitori persoanei regelui."[250]

Vădind o comparaţie asemănătoare, dar mult mai elaborată decît aceea evocată de autorul *Visului...*, *Le Livre du corps de policie* (scriere aparţinînd – să nu uităm – categoriei *specula*) reproduce întocmai modelul analogic construit de John de Salisbury, deşi nu autorul englez este menţionat de Christine de Pizan[251] ca sursă – de fapt, numele lui nu este amintit nici măcar o dată –, ci pretinsul text al lui Plutarh, evocat, spre ilustrare, şi de canonicul englez[252]. Alcătuirea tratatului este riguros simetrică, geometria construcţiei avînd un rost simbolic evident: capitolele scrierii, în număr de trei, corespund principalelor componente ale „corpului politic" (regele, cavalerii şi nobilii, poporul), dar, pe de altă parte, sînt corelate şi cu un anumit segment al trupului şi cu funcţia care îi corespunde. Capul este regele[253], iar importanţa sa în trupul politic şi biologic se reflectă şi în spaţiul

---

* Prezentul fragment dezvoltă ideile din două studii preliminare: *Corpul ca metaforă în tratatul „Le Livre du corps de policie" al Christinei de Pizan: o interpretare şi critica ei* în vol. *Historia sub specie aeternitatis. In honorem magistri Alexandru Zub*. Eddiderunt Victor Spinei şi Gheorghe Cliveti, Bucureşti-Brăila, Editura Academiei Române, Editura Istros, 2009, pp. 229-243; *Le corps comme métaphore dans le traité „Le Livre du corps de policie" de Christine de Pizan: une interprétation et sa critique* în vol. *Le corps et ses hypostases en Europe et dans la société roumaine du Moyen Âge á l'époque moderne*. Coordinateurs: Constanţa Vintilă-Ghiţulescu, Alexandru-Florin Platon, Bucarest, New Europe College, 2010, pp. 147-167.

precumpănitor pe care i-l rezervă autoarea în cuprinsul tratatului (nu mai puţin de jumătate!)[254]. Mîinile şi braţele sînt asociate nobililor şi cavalerilor[255], iar pîntecul, picioarele şi tălpile – „poporului universal"[256]. La începutul fiecărei părţi, autoarea revine insistent asupra ansamblului corporal, recapitulînd locul şi funcţia organică ale fiecărei părţi, nu fără a uita să sublinieze, în preambulul ultimei secţiuni, ideea – pentru ea esenţială – a unităţii celor trei stări, evocată prin comparaţia cu membrele corpului[257].

În litera ei, metafora corpului nu apare, astfel, decît de trei ori în cadrul tratatului. La o mai atentă privire, însă, ea ocupă în text un loc central, jucînd rolul unei imagini călăuzitoare, cu valoare morală. Ceea ce a urmărit Christine de Pizan să sugereze prin modul tripartit în care şi-a structurat conţinutul şi prin reluarea – aproape obsesivă – a imaginii „corpului politic" este un lucru comun la autorii unor astfel de scrieri (şi – se cuvine adăugat – cu atît mai firesc în cazul cuiva căruia, precum autoarea noastră, îi era dat să trăiască în tumultul celor mai dramatice evenimente ale Războiului de o Sută de Ani): însemnătatea cooperării sociale, văzută ca singurul antidot posibil al pericolelor mortale ale discordiei civile[258]. Iar fiecare exemplu individual extras de autoare din textul lui Valerius Maximus (care, pe lîngă *Polycraticus* şi *De regimine principum* al lui Aegidius Romanus, constituie a treia sursă de inspiraţie a tratatului[259]) – fie că este vorba de actele de eroism ale unor personaje din Antichitatea romană, de virtuţile probate de altele sau de comportamentele memorabile ale altora – dobîndeşte sens numai în raport cu această cerinţă imperativă de refacere a unităţii regatului. Nu relaţiile dintre monarh şi cler (respectiv Papă) sînt cele care o preocupă pe autoare (de altfel, la data cînd scria ea, chestiunea suveranităţii jurisdicţionale a celui dintîi era pe cale de a fi definitiv tranşată[260]). Nici aceea, la fel de complexă şi importantă, a modului de funcţionare a „societăţii politice" (de curte), care ocupase, ne amintim, un spaţiu considerabil în tratatul lui John de Salisbury (ceea ce explică trecerea sub tăcere a rolului „judecătorilor", al „funcţionarilor", „chestorilor" şi „grefierilor"[261]). Preocuparea de căpătîi a Christinei de Pizan este reconstituirea coeziunii statului. De aceea, modelul ierarhic-piramidal de organizare a monarhiei evidenţiat de *Polycraticus* trebuie să i se fi părut – ne putem imagina – mai potrivit decît cel concentric-spaţial, structurat de binomul cap-inimă: într-o epocă în care firele care ţineau laolaltă diferitele componente („membre") ale regatului ameninţau să se rupă din cauza fragilităţii „capului"[262], restaurarea acestuia şi, consecutiv, a ierarhiei derivate din el erau, de bună seamă, primordiale. Acest lucru, însă, nu putea avea loc dacă nu erau regîndite, concomitent, formarea şi funcţionarea puterii. Numai astfel ne putem explica de ce tratatul Christinei de Pizan, pe de o parte, se adresează nu regelui prezent – compromis, deja, în urma primului atac de demenţă –, ci Delfinului, adică *viitorului* monarh (care, la data elaborării tratatului era un copil în vîrstă de şapte sau zece ani[263]), arătîndu-i căile unei educaţii potrivite şi modul celei mai bune guvernări şi, pe de altă parte, de ce această discuţie ocupă – am mai spus-o – partea cea mai întinsă din tratat.

Le Livre du corps de policie nu constituie, aşadar, o simplă evocare a corpului politic, în analogie cu cel uman. Această metaforă nu apare, în cuprinsul ei, doar atunci cînd – cum am văzut că se întîmplă în anumite scrieri mai vechi – autoarea vrea să scoată în evidenţă o idee sau alta. Ca şi *Defensor pacis*, dar într-un alt mod, tratatul Christinei de Pizan – ca, de altfel, *toate* scrierile sale, după cum bine a observat Renate Blumenfeld-Kosinski[264] – este efectiv construit *pe* această metaforă, căreia i se atribuie, şi aici, o funcţie coordonatoare[265]. Prin aceasta, aidoma lui Marsiglio de Padova, erudita autoare procedează, şi ea, ca şi cum ar vrea să ne spună că, atunci cînd un mesaj politic trebuie, în împrejurări speciale, urgent comunicat, este vital pentru capacitatea sa de persuasiune ca el să fie legat de o idee sau imagine cu o forţă universală de sugestie. Altfel spus, să fie „întrupat"[266].

2.3.15. Al doilea excurs polemic

Dar, dacă lucrurile se prezintă astfel, este greu, dacă nu chiar imposibil, să interpretăm utilizarea metaforei corpului politic în *Le Livre du corps de policie* ca indiciu al unei presupuse predispoziţii a autoarei spre un alt mod, mai egalitar, de organizare a relaţiilor politice în cadrul regatului francez, în răspăr cu obişnuitul principiu ierarhic. Aceasta este lectura tratatului făcută de Cary J. Nederman, care nu ezită să conchidă, pe temeiul ei, că metafora corpului însăşi ar fi fost caracterizată, în perioada de sfîrşit a Evului Mediu, printr-o varietate de întrebuinţări, care arată nu numai intenţia diverşilor autori de a schimba (sau submina) doctrinele sociale şi politice convenţionale, ci – pe un plan mai general – şi „instabilitatea" acestei analogii, în sine, ceea ce ne-ar interzice, afirmă comentatorul, să vorbim despre „o [singură] idee a corpului politic în Evul Mediu"[267]. Iată, însă, citatul integral: „impresia care se degajă adesea din literatura ştiinţifică privitoare la corpul politic este aceea a unei metafore statice şi fără viaţă, utilizată pentru a ilustra unica şi monotona idee a ierarhiei şi subordonării. Dar modul în care Nicole Oresme[268] şi Christine de Pizan au întrebuinţat analogia corporală..., ca un mijloc de a exprima echilibrul şi echitatea, dezvăluie cît de plurivalentă putea fi această imagine. Aplicarea metaforei [corpului] într-o manieră atît de fundamental antiierarhică [sic!] pune în lumină felul în care au fost depreciate şi chiar subminate versiunile sale mai tradiţionale... [Nicole] Oresme şi Christine [de Pizan] au fost pe deplin conştienţi de «incoerenţa» unui corp unificat şi de posibilităţile re-formării sale"[269]. Cary J. Nederman mai consideră că în *Livre du corps de policie* rolul „capului" în „determinarea substanţei binelui comun şi a căilor de a-l atinge" ar fi „secundar" [sic!], de vreme ce el este „dependent de cooperarea dintre părţile corpului"[270] (ceea ce, după părerea comentatorului, ar constitui dovada „sensibilităţii egalitare" a Christinei de Pizan), şi, în al doilea rînd, că ideea – atît de insistent scoasă în evidenţă de autoare – a interdependenţei organelor ar diminua considerabil principiul ierarhiei şi al subordonării membrelor, ba chiar l-ar anula.

Cea mai rapidă apreciere pe marginea acestei teze ar fi că ea este, neîndoielnic, greşită. Şi într-un chip – după părerea noastră – fundamental.

Mai întîi, dacă luăm în considerare numai afirmaţia privitoare la rolul „secundar" atribuit regelui în textul Christinei de Pizan, constatăm că Nederman ignoră nu doar întinderea pe care i-o rezervă autoarea în cadrul tratatului (am spus-o, deja: *jumătate*), dar şi faptul – nu mai puţin esenţial – că destinatarul scrierii nu este altul decît Delfinul (Ludovic, duce de Guyenne). Or, lăsînd deoparte observaţia că pretinsa diminuare a statutului preeminent al „capului" în ierarhia organelor componente ale „corpul politic" este incongrunetă cu însăşi specificul apodictic al scrierii (concepută, ne amintim, ca un îndreptar moral-politic pentru viitorul monarh), comentatorul nu ţine cont nici de faptul – curent în toate tratatele de acest gen – că accentuarea ideii „reciprocităţii organice" (cum spune el) a membrelor, oricît de importantă ar fi ea în pledoaria Christinei de Pizan, nu exclude şi nici nu scade din însemnătatea atribuită subordonării ierarhice faţă de un „membru" dominant. Dimpotrivă, o scoate şi mai bine în relief, din moment ce autoarea – în spiritul oricărui tratat de acest gen – leagă această preeminenţă (acceptată, în perioada respectivă, ca perfect naturală) de îndatoririle monarhului faţă de cei „mici". Ideea „bunei guvernări", care, alături de aceea a coeziunii „corpului politic", străbate întreg tratatul, nu evacuează sau diminuează noţiunile de ierarhie şi autoritate, ci le presupune în cel mai înalt grad. Altfel, „corpul politic" însuşi, ca imagine a unităţii, nu ar mai avea sens. Evidentă în toate scrierile pe care le-am analizat, ideea ierarhiei este la fel de importantă şi în *Le Livre du corps de policie*.

Astfel stînd lucrurile, ne putem întreba dacă modul în care apare metafora „corpului politic" în tratatul Christinei de Pizan trădează – cum afirmă Carry J. Nederman – „instabilitatea" sa în această perioadă? Şi în această privinţă comentatorul se înşală. De fapt, ceea ce Carry J. Nederman ia drept noutate în întrebuinţarea metaforei (adică insistenţa autoarei franceze asupra ideii interdependenţei membrelor) nu reprezintă altceva decît o simplă (şi banală) schimbare de accent sau – în limbajul teoriei muzicale – o modificare de ton, în limitele *aceleiaşi* scheme interpretative (intactă, timp de secole), care – după cum am văzut de atîtea ori pînă acum – asociază statornic corpului metaforic trei însuşiri perene (specifice, bineînţeles, şi corpului natural): *unitatea*, *ierarhia* şi *interdependenţa* componentelor. Nu varietatea defineşte, aşadar, ocurenţele metaforei corpului în secolele XIV-XV, ci *monotonia*; aceeaşi veche monotonie, nicidecum alterată, ci mereu întărită prin întîietatea împrumutată alternativ de fiecare dintre aceste trei elemente, în funcţie de contextul cultural-istoric al întrebuinţării metaforei corpului şi de specificul textului în care apare acest enunţ. Structura metaforei „corpului politic" a rămas neschimbată (şi) în această perioadă. S-au schimbat doar *ideile* în slujba cărora a fost pusă într-un anumit context istoric[271].

2.3.16. Un aspect particular al metaforei „corpului politic": „corpul dublu" al regelui*

Din cele discutate pînă aici a reieşit cît se poate de clar că ceea ce am numit, printr-o expresie consacrată, metafora „corpului politic" a reprezentat, de-a lungul Evului Mediu, principala modalitate (lingvistică şi „imaginală") de a înţelege alcătuirea a ceea ce, în termenii de astăzi, numim „stat" şi, pe de altă parte, relaţia dintre diversele sale componente şi funcţionarea lor. Nu mai revenim asupra explicaţiilor acestei comparaţii şi nici asupra antecedentelor sau a circumstanţelor în care a avut loc transferul ei din ansamblul de simboluri şi concepte ecleziastice. I-am reamintit, însă, din nou, importanţa, ca necesar preambul la precizarea că a existat, în aceeaşi epocă, încă o ipostază a acestei analogii, care, deşi mult mai puţin documentabilă decît precedenta, nu este, totuşi, mai puţin însemnată în cadrul imaginarului medieval al puterii. Este vorba de „corpul dublu" al regelui, altfel spus, de aspectul *încorporat* al metaforei „corpului politic", magistral analizat, pentru prima dată, cum bine se ştie (şi am mai spus-o şi noi în paginile de mai sus), de Ernst H. Kantorowicz.

Dosarul discuţiei în jurul acestui concept este mult prea amplu pentru a fi reluat aici. De altfel, acest lucru nici nu ar depăşi nivelul unui interes cel mult documentar. Vom reţine, de aceea, doar cîteva dintre chestiunile, după opinia noastră, mai pertinente ale dezbaterii, de natură să pună într-o nouă lumină rolul de semnificant al corpului în sistemul de simboluri al Evului Mediu.

Deosebirea dintre metafora statului ca un corp şi aceea a „corpului dublu" – precizarea se cuvine imediat făcută – este una esenţială. În timp ce prima compară sau aseamănă statul monarhic cu trupul uman pentru a scoate în evidenţă un anumit dispozitiv al puterii, rostul celei de-a doua este să evoce natura transpersonală a entităţii ocupate de această

* Fragmentul care urmează reia şi dezvoltă ideile din studiul nostru, *La métaphore du „corps politique" et le „double corps" du roi: une hypothèse en marge de deux expressions de l'imaginaire médiéval du corps*, „Medieval and Early Modern Studies for Central and Eastern Europe", III, 2011, Iaşi, „Alexandru Ioan Cuza" University Press, pp. 5-19.

putere (adică a statului) şi perenitatea sa, dincolo de destinul biologic al celui care o încorporează. „Statul ca un corp" constituie un referent exterior. „Corpul dublu", dimpotrivă, apare, ca să spunem aşa, „inclus" în trupul fizic al monarhului (vom vedea imediat cum), dar fără a se confunda – cel puţin la început[272] – cu el.

După cum a arătat, de multă vreme, Ernst H. Kantorowicz, concepţia despre „dublul" corpului regal are un caracter juridic. Primul ei enunţ datează din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, regăsindu-se în compilaţia de sentinţe judiciare redactate şi comentate de Edmund Plowden în timpul domniei Elisabetei I[273]. Din descrierea făcută de juristul englez, acest corp (numit de autor „corp politic") prezintă următoarea particularitate fundamentală: deşi se găseşte în trupul natural al regelui (neputînd fi, însă, „vizualizat"), el nu este supus deficienţelor specifice unui corp biologic[274], nici chiar morţii. După decesul monarhului, el „trece" din trupul defunct în cel al urmaşului, continuîndu-şi existenţa perenă[275]. Plowden şi toţi contemporanii săi care au folosit aceeaşi alegorie nu spun de unde „vine" acest corp sau cum ia el naştere în trupul fizic al regelui[276]. Pe de altă parte, cercetătorii mai vechi şi actuali ai problemei – începînd cu însuşi Kantorowicz – au ajuns la concluzia că această noţiune a avut, în epoca respectivă, un specific insular[277]. În alte spaţii de pe continent, prezenţa ei nu a avut o întemeiere juridică, fiind doar ocazional sesizabilă în ritualurile de înmormîntare din secolele al XV-lea şi al XVI-lea ale monarhilor francezi – unde „corpul dublu" al regelui defunct era simbolizat printr-o efigie – şi, după aceea, mai clar, în unele aspecte ale complicatului ceremonial al curţii regale de la Versailles, din secolul al XVII-lea, asupra semnificaţiei cărora vom reveni[278].

Cum a apărut, totuşi, această originală imagine, întrupată, a „corpului politic", tipică pentru lumea catolică apuseană, care nu se regăseşte, aparent, nici în civilizaţia islamică, nici în aceea creştin-ortodoxă în Evul Mediu? Opinia lui Ernst H. Kantorowicz este că – cel puţin pe continent, mai exact, în Franţa – sursa ei trebuie căutată în caracterul christologic al regalităţii medievale, mai precis, în ritul fondator al oncţiunii, a cărui înfăptuire îl preschimba pe rege într-o *persona mixta* sau *geminata*, în acelaşi timp „rege" şi „divin", reunind în sine, ca o *figura et imago Christi et Dei*, „două persoane" sau „două corpuri". Tematizată în jurul anului 1000 de un autor anonim din ducatul Normandiei (motiv pentru care i s-a şi spus Anonimul Normand) în două tratate elaborate la scurt timp unul după celălalt (*De romano pontifice* şi *De consecratione pontificum et regum*)[279], această asemănare christică, în ciuda faptului că esenţa şi substanţa puterii dobîndite de monarh prin actul mirungerii erau considerate aceleaşi cu ale lui Dumnezeu, nu mergea, însă, pînă la identitate: între el şi Christos/Dumnezeu rămînea în permanenţă o deosebire de grad, căci, dacă Christos fusese rege şi „uns" prin însăşi natura sa şi pentru eternitate, regele era „deificat" prin graţia divină numai pentru o perioadă de timp limitată, care coincidea cu durata sa de viaţă. Altfel spus, dacă Mîntuitorul era considerat – potrivit dogmei chalcedoniene – o singură persoană cu două naturi (*una persona, duae naturae*), regele se „dedubla", prin oncţiune, în „două persoane", una naturală, alta divină, „prinse", amîndouă, în acelaşi corp. În conformitate cu interpretarea lui Ernst H. Kantorowicz, acest concept de *persona gemina*, care a contribuit la fundamentarea dimensiunii liturgice a regalităţii medievale în împrejurările (bine-cunoscute) determinate de disputa în jurul învestiturilor episcopale, reprezintă „echivalentul medieval timpuriu al viziunii posterioare a celor două corpuri ale regelui"[280], prefigurînd-o îndeaproape.

Cu toate acestea, nu viziunea christologică despre regalitatea medievală a fost aceea din care s-a născut, în Anglia, concepţia enunţată în secolul al XVI-lea de Plowden. După

opinia istoricului german[281] – şi a altor cercetători[282] –, teoria engleză a „celor două corpuri" a avut un caracter eminamente juridic (constituţional), reprezentînd expresia ultimă a unei îndelungate şi complicate alchimii, greu de reconstituit astăzi în toate componentele sale, dar, ceea ce este mai sigur, ea constituie şi manifestarea procesului – sesizabil, începînd cu secolul al XII-lea, mai pretutindeni în Europa de Apus – de cristalizare a ideii de stat. Pe continent, în schimb, şi, în primul rînd, în Franţa, teoria „celor două corpuri" a împrumutat un caracter diferit, punctul ei de pornire fiind constituit de binecunoscutul – de acum – transfer al noţiunii de „corp mistic" din registrul ecleziastic în cel laic. Ocultată de un context istoric neprielnic şi, pînă la urmă, înlăturată de concepţia concurentă a hierocraţiei pontificale (emergentă după anul 1000), interpretarea (favorabilă regalităţii[283]) elaborată de Anonimul Normand a lăsat aici locul – susţine Kantorowicz – teoriei „corpului mistic al statului". Pe parcursul secolului următor (al XIV-lea), această teorie a devenit din ce în ce mai consistentă, atît prin asocierea ei cu o serie de noţiuni şi simboluri noi (*patria*, *corona regni*, *dignitas*), cît şi prin integrarea unor concepte extrase (precum noţiunea de corporaţie) deopotrivă din arsenalul juridic roman – intens prelucrate de Glossatorii medievali, ca, bunăoară, Bartolus de Sassoferrato şi Baldus de Ubaldis[284] – sau din tezaurul gîndirii aristotelice (ideea despre continuitatea lumii).

Fără a pune, bineînţeles, sub semnul întrebării această teză care, de la formularea ei, în urmă cu 60 de ani, nu a putut fi amendată încă de nimeni, ci numai nuanţată, îmbogăţită şi dezvoltată (cum au procedat, pentru a nu da decît trei exemple, Ralph E. Giesey[285], Alain Boureau[286] şi Marcel Gauchet[287]), ne întrebăm, totuşi, dacă Ernst H. Kantorowicz nu trece prea uşor peste semnificaţia şi însemnătatea „regalităţii christologice" (cum o numeşte el) în apariţia lui *corpus Reipublicae mysticum* (care, cum am văzut, a avut loc în regatul capeţian la jumătatea secolului al XIII-lea)? Ipoteza (sau mai exact, impresia) noastră este – repede spus – că personalitatea gemelară dobîndită de rege prin actul onctiunii nu a putut să nu se răsfrîngă, cumva, şi asupra felului în care a fost concepută stăpînirea sa (*regnum*). În măsura în care dreptul monarhului asupra acestei stăpîniri nu devenea efectiv, cum se ştie, decît după mirungere şi încoronare (pînă atunci el nefiind decît un rege *in potentia*, nu *in actu*)[288], această limitare (temporară, e drept) ne îndeamnă să credem că între rege şi regatul său legătura care se stabilea nu era directă, ci mediată şi transpersonală, adică nu cu *fiinţa* sa muritoare, ci cu *persoana* divină, „dobîndită" prin ungere, altfel spus, cu trupul său mistic.

Nu putem, de bună seamă, invoca în favoarea acestei supoziţii vreo dovadă documentară. Ea ni se pare, însă, cu atît mai logică cu cît specificul „încorporat" al „dublului" regal ar fi putut fi – este tot o presupunere – rezultatul fie al unei interpretări (sau viziuni) foarte literale a euharistiei, ca o „încorporare" în trupul nevăzut al Mîntuitorului, realizată prin „consumarea" sîngelui şi a trupului Său (primite de monarh la încoronare), fie – ceea ce ni se pare mai plauzibil – al metamorfozei produse în fiinţa regelui prin actul onctiunii. Indirect, această ipoteză este sprijinită chiar de istoricul german, cînd respinge ca nefondată documentar explicaţia formulată, într-o primă instanţă, tot de el, că teoria celor „două corpuri" ale regelui ar constitui un derivat al „celor două corpuri" ale lui Christos – cel natural şi cel mistic – despre care vorbesc unii teologi şi juristi din secolul al XIII-lea (Simon de Tournai, Sicard de Cremona) şi chiar viitorul Papă Inocenţiu al III-lea[289]. Oricare ar fi, însă, adevărul în privinţa contribuţiei „dublului" încorporat al regelui la apariţia noţiunii moderne de stat, un lucru este, după părerea noastră, cert: teoria la care ne-am referit scoate, încă o dată, în relief puternica valoare simbolică a corpului în

imaginarul politic medieval, în relaţie cu aspectele cele mai importante ale acestuia: autoritatea şi puterea.

2.4. Aspectul inedit al metaforei „corpului politic" în Imperiul Bizantin*

Există o metaforă a „corpului politic" şi în Răsăritul ortodox? Sau – pentru a pune aceeaşi întrebare într-un mod diferit –, în cazul în care o asemenea reprezentare ar putea fi identificată, seamănă ea cu imaginea curentă din lumea apuseană care, aşa cum tocmai am văzut, asocia alcătuirea şi funcţionarea lui *regnum* cu particularităţile corpului? Răspunsul nu este uşor de dat. Reprezentările statului în lumea bizantină sînt (sau par) extrem de rare, dacă nu chiar absente, ceea ce, în treacăt fie spus, explică motivul pentru care cercetările care i-au fost consacrate lipsesc. Interesul pentru această chestiune nu s-a manifestat decît conjunctural şi la un nivel pur referenţial, în relaţie cu alte aspecte ale istoriei bizantine. Cît despre corp, cu excepţia unei scurte menţiuni aflate în faimoasa *Eisagôgè tou nomou* (III. 8) – mai cunoscută sub numele de *Epanagôgè*[290]–, care introduce *Bazilicalele* împăraţilor macedoneni Vasile I şi Leon al VI-lea, nu există, din cîte ne putem da seama, în literatura juridică sau în bogata cronistică bizantină nici o referinţă la el ca reprezentare metaforică a statului. Redactat de patriarhul Fotie (Photios) (sau, mai curînd, sub influenţa acestuia) între 879 şi 886, acest text de lege se referă la Împărat şi Patriarh ca la părţile şi „mădularele" cele mai importante şi necesare ale statului, alcătuit, precum fiinţa umană, tot din „mădulare" şi părţi. Indirect, cei doi sînt asemănaţi trupului, respectiv sufletului, al căror acord constituie condiţia păcii şi a fericirii supuşilor[291].

Din acest unghi, contrastul cu Occidentul latin nu ar putea fi mai mare: în timp ce aici, începînd cu prima jumătate a celui de-al XII-lea veac, analogia dintre corp şi organizarea politică a fost, cum am văzut, intens utilizată, în lumea bizantină, dimpotrivă, ea pare a fi fost, dacă excepţăm lapidara menţiune de mai sus, complet absentă.

Ipoteza noastră este că, în ciuda faptului că mărturiile documentare sau narative lipsesc, există, totuşi, anumite indicii – chiar dacă indirecte – care ne îndreptăţesc să vorbim despre existenţa unui „corp politic" în Imperiul Bizantin. Aceste indicii trebuie căutate în două locuri: concepţia despre puterea imperială şi anumite practici cu caracter politic, centrate pe corpul împăratului.

Cum bine se ştie, în Bizanţ, concepţia despre puterea împăratului se întemeia, ca pretutindeni în Evul Mediu, pe postulatul originii divine a acestei puteri. Ales de Dumnezeu şi încoronat de acesta, basileul domnea, prin mila Lui, ca *autokrâtor*, întocmai ca „un nou David uns de Christos" sau ca un „imitator" al Mîntuitorului, aidoma Apostolilor (*isoapostolos*).

Ceremonialul bizantin al încoronării oglindeşte cu fidelitate acest principiu, scoţînd în relief sacralitatea împăratului şi universalitatea puterii sale[292]. Din acest punct de vedere, el se aseamănă perfect cu încoronările regale din lumea catolică, concepute, ca în Bizanţ, pentru a da expresie originii supranaturale a puterii. Singura deosebire dintre ele – dar

* Sub titlul *Représentation et politique : l'hypostase corporelle de l'État dans l'Empire Byzantin*, acest capitol a fost publicat, într-o primă formă, în Florin Curta, Bogdan-Petru Maleon (editors), *The Steppe Lands and the World Beyond Them. Studies in honour of Victor Spinei on his 70th birthday*, Iaşi, Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2013, pp. 617-645.

esenţială – era una de accent: în timp ce în Occidentul medieval *coronatio* îl *crea*, de fapt, pe rege, acordîndu-i, prin actul onciunii, puterea (divină) de a guverna, în lumea bizantină, dimpotrivă, încoronarea, departe de a aduce vreo schimbare în statutul şi fiinţa celui încoronat, nu constituia – cum afirmă cei mai autorizaţi specialişti – decît un fel de „recunoaştere" simbolică a unei stări de fapt: aproprierea puterii de către cel care, *hic et nunc*, primea coroana, fiind alesul lui Dumnezeu. Acesta este, între altele, şi motivul pentru care, spre deosebire de încoronarea regilor apuseni, unde riturile însoţitoare ale întregului ceremonial erau minuţios codificate prin bine-cunoscutele *ordines*, încoronările bizantine nu numai că nu au avut un „scenariu" unic (nu se cunoaşte, de altfel, decît cel descris de Constantin al VII-lea, în tratatul său „despre ceremonii"), dar şi desfăşurarea lor pare a fi fost extrem de variată, în funcţie de circumstanţele intronizării şi de personalitatea fiecărui suveran[293]. Din acelaşi motiv, nici onciunea nu a jucat, în lumea bizantină, rolul (esenţial) pe care i-l cunoaştem în lumea apuseană[294]. În Bizanţ, aceasta era considerată ca fiind acordată din oficiu, simultan cu actul alegerii divine. Influenţa vetero-testamentară – atît de puternică în lumea bizantină – este şi în această privinţă evidentă, căci în Vechiul Testament atingerea cu uleiul sfinţit (gest considerat nu o taină, ca în lumea catolică, ci un rit) era semnul unei alegeri dumnezeieşti *prealabile*, rostul ei fiind de a confirma o decizie *deja* luată[295]. În conformitate cu aceeaşi tradiţie, atît încoronarea, cît şi atingerea onciunală nu numai că instituiau o înrudire spirituală cu regii David şi Solomon, în descendenţa cărora se înscria şi noul împărat, dar făceau din acesta un „fiu al lui Dumnezeu", printr-un act de adopţie, interpretat ca superior legăturilor ereditare sau, pur şi simplu, ca un substitut al acestora[296].

Nu doar importanţa excesivă a încoronării era diminuată prin relaţia foarte directă creată între Dumnezeu şi împărat, în felul descris mai sus. Aceeaşi relativă devalorizare a împărtăşit-o şi *succesiunea* imperială, căci reglementarea sa prea strictă (bunăoară, prin principiul eredităţii) risca să contrazică libertatea lui Dumnezeu de a-l alege pentru această demnitate pe cel considerat cel mai potrivit, după modelul alegerii lui David, ultimul dintre opt fraţi[297]. Ficţiunea electiunii divine ca mijloc de reglementare a accesului la tron nu pare a-şi fi pierdut, în Bizanţ, din însemnătate nici chiar după ce principiul dinastic şi cel al primogeniturii au devenit mai importante, odată cu împăraţii isaurieni, în secolul al VIII-lea (îndeosebi de la Leon al III-lea înainte), tendinţă consolidată în timpul împăraţilor macedoneni[298]. Ea nu a exclus, desigur, uzurpările periodice ale puterii, justificate fie de meritele superioare ale pretendenţilor, fie de „pierderea" de către împărat a graţiei divine (sugerată de anumite semne, precum catastrofele naturale, epidemiile, înfrîngerile militare etc.), fie – în sfîrşit – de transformarea monarhului contestat în „tiran", ca urmare a părăsirii principiilor şi virtuţilor creştine în conformitate cu care acesta trebuia să guverneze[299]. Uzurparea nu făcea însă din cel care acaparase puterea un monarh nelegitim. Oricît de ciudat ar părea acest lucru din punctul nostru *actual* de vedere, uzurparea nu sfida, formal, principiul alegerii divine, întrucît legitimitatea exercitării puterii decurgea nu atît din maniera sau din împrejurările în care aceasta fusese cucerită sau dobîndită, cît din electiunea divină însăşi, al cărei semn indefectibil era încoronarea; o electiune care îl „obliga" pe noul împărat să se conformeze virtuţilor specifice unui monarh creştin (*pietas*, *iustitia*, *clementia*, *virtus*[300]), despărţindu-se de vechea ipostază de om brutal, care folosise violenţa. Cu alte cuvinte, legitimitatea politică se dobîndea în Bizanţ *post festum*, ca urmare a reconvertirii spirituale a noului împărat, simultan cu preluarea puterii sau, mai bine spus, a *metamorfozei* sale într-o „icoană divină" (*eikon*, *imago Dei*), încarnînd valorile creştine fundamentale[301].

De regulă, procesul metamorfozei (ideale) despre care vorbim este interpretat în sensul său primar (şi cel mai puternic, totodată), ca interiorizare a unui nou set de valori (în speţă, creştine)[302]. Metamorfoza noului împărat nu era însă numai spirituală. Interpretarea noastră este că această metamorfoză trebuie considerată, deopotrivă, ca fiind şi *corporală*, din moment ce iconicitatea divină a celui ales se vădea, în mod figurat, printr-un nou *chip* sau o altă *faţă* (şi chiar prin alte membre, nespecificate de tradiţie[303]), învestite, prin chiar fenomenul „trans-formării", cu aceeaşi divinitate ca acţiunile şi gesturile sale.

Acest aspect ni se pare deosebit de important. Spre deosebire de lumea occidentală, unde metamorfoza noului monarh, sub efectul harului „introdus" în trup prin atingerea oncţională, nu afecta decît (cel mult) spiritul acestuia, regele uns rămînînd, esenţialmente, o fiinţă umană (deşi integra şi un „trup mistic"), împăratul bizantin, dimpotrivă, devenea, *simultan*, prin urcarea pe tron, şi om şi „ne-om", adică divin nu numai în spirit, ci – credem noi – şi prin *trupul* său şi, în primul rînd, prin *faţă*, care ipostazia asemănarea cu Dumnezeu (*mimesis tou theou*[304]) sau, cum am spus, „iconicitatea" sa divină.

Problema „icoanei" (adică a „imaginii" – *eikon*) în teologia creştină orientală este mult prea complexă pentru a fi discutată, aici, în toate detaliile. Rezumînd o discuţie ale cărei aspecte comportă o amplă bibliografie – imposibil, tocmai din această cauză, de amintit, fie şi lacunar –, să reamintim, pentru început, că iconicitatea divină a fiinţei umane (o fiinţă înţeleasă nu numai ca purtătoare a Logosului divin, ci şi ca *imagine* a acestuia) constituia un postulat larg împărtăşit de toţi teologii bizantini, fie că vorbim de Grigore de Nyssa, de Grigore Palamas sau de Maxim Confesorul (Mărturisitorul)[305]. Spre deosebire de lumea apuseană, unde aspectul „asemănării" dintre om şi Dumnezeu trecea, oarecum, în arierplanul tensiunii dintre corp şi suflet (considerată infinit mai semnificativă ca definiţie a umanităţii de după Cădere), antropologia creştinismului răsăritean avea o viziune (aparent) mai puţin „dramatică" despre fiinţa umană, concepînd-o ca o alcătuire din „corp", „suflet" şi „spirit", aflate într-o relaţie nu atît dinamică, ci complementară. Din unghiul demonstraţiei noastre, are mai puţină importanţă dacă „iconicitatea" divină a fiinţei umane era „dată" (cum o afirmă teologia bizantină) sau/şi „dobîndită" (respectiv „accentuată", cum credem că se întîmpla prin actul încoronării împăratului). Esenţială ni se pare *existenţa* ei, ca un postulat al acestei teologii.

Interpretarea răsăriteană (ulterior, bizantină) a „iconicităţii" datorează mult tradiţiei filosofice platoniciene şi aristotelice privitoare la funcţia „imaginii", pe care a integrat-o în secolele V-VI, după o lungă ezitare. În spiritul acestei tradiţii, *eikon* constituia, alături de *logos*, una dintre cele două modalităţi de cunoaştere a invizibilului[306]. Potrivit teoriei lui Platon (expusă mai întîi în *Cratylos*, ulterior şi în alte *Dialoguri*), între *eikon* şi inteligibilul pe care ea îl oglindeşte trebuia să existe un raport nu de identitate, ci de exactitate sau – mai bine spus – de conformitate (numit de filosof *orthotes*). *Eikon* evoca (sau trebuia să o facă) *esenţa* (*eidos*) realităţii invizibile, nu *aparenţa* sa – eventualitate în care „imaginea" devenea un *eidolon*, adică un „idol" –, simulacru al inteligibilului, nicidecum o imitare (*mimesis*) a sa[307]. Întrebarea care s-ar putea pune în acest punct este, însă, de ce această „prezentificare a invizibilului", după expresia lui Jean-Pierre Vernant[308], a împrumutat, invariabil, în cultura antică greacă, o formă umană, altfel spus, a fost antropomorfizată? De ce vechii greci nu au gîndit o altă modalitate de manifestare a lumii ideale, ci numai pe *aceasta*?

Răspunsul este dublu: potrivit teofaniei greceşti, toate lucrurile sensibile şi vizibile, de la cele mai mărunte pînă la expresia lor cea mai înaltă (fiinţa umană) erau, fără excepţie, imaginate ca integrînd, în virtutea corespondenţei lor cu lumea ideală, un element

*supra*sensibil şi invizibil, care putea fi sugerat numai prin *logos* sau prin *eikon*[309]. În al doilea rînd – şi ca urmare a aceleiaşi corespondenţe –, invizibilul în ipostaza multiplă a divinităţii nu putea împrumuta *decît* o formă umană, dar una perfectă, a frumuseţii, capabilă, tocmai prin acest atribut, să evoce – deopotrivă prin chip şi corp – esenţa lumii ideale pe care o oglindea.

Concepţia despre divinitatea monarhului bizantin ca un ansamblu de semne nu numai spirituale, ci şi corporale – de la care a pornit analiza de faţă – a integrat fragmente consistente din această veche filosofie (mediată de cultura elenistică, dar şi de Antichitatea romană), care, la rîndul ei, vine şi mai de departe. În epoca homerică, bunăoară, *corpul* (mai exact, corpul *frumos*) constituia atributul esenţial atît al zeilor, cît şi al eroilor[310]. În *Iliada* şi *Odiseea* aflăm nenumărate exemple referitoare la însemnătatea simbolică a trupului, a cărui perfecţiune decurgea din combinaţia *sui-generis* a particularităţilor sale fizice (frumuseţe, grandoare, privire pătrunzătoare, sonoritatea vocii, forţa virilă[311]) cu anumite gesturi şi atitudini (sau *postùri*)[312]. Tot în lumea homerică, dar şi greacă, de mai tîrziu, frumuseţea fizică (definită de aşa-numitul „canon" al lui Polycletus (Polycleitos) din a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr. ca o rezultantă a raportului dintre *symmetria* – echilibru – şi *harmonia*[313]) constituia, de asemenea, indiciul *superiorităţii morale* a personajelor, în logica unei lecturi fiziognomice a fiinţelor umane, foarte populară în Antichitate şi de-a lungul Evului Mediu, pînă în epoca modernă şi contemporană, care deducea caracterul – şi chiar destinul – cuiva din trăsăturile feţei[314].

Expresie desăvîrşită a frumuseţii, *armonia* (cu corolarul ei, integritatea[315]) a ajuns, de asemenea, să definească „corpul puterii", atît în Orientul elenistic, cît şi în Antichitatea romană. Iconografia şi arta statuară a faraonilor egipteni, monarhilor elenistici şi împăraţilor romani (precum – pentru a nu da decît un exemplu – sculpturile, efigiile monetare şi mozaicurile care îl reprezintă pe Alexandru) scot, invariabil, în relief atributele corporale ale acestor personaje politice, fie că este vorba de acuitatea vizuală (ilustrată de ochii supradimensionaţi), frumuseţea masculină a feţei (sau rotunjimea acesteia, considerată un semn al prosperităţii[316], dar şi al perfecţiunii, respectiv armoniei somatice[317]), tinereţea sau proporţiile ieşite din comun ale corpului însuşi, menite să sugereze măreţia[318].

Încă şi mai clar spus, toate aceste particularităţi fizice nu erau specifice numai unui „corp al puterii", pur şi simplu: în conformitate cu filosofia *eikon*-ului expusă mai sus, ele ilustrau, în cel mai înalt grad, un „corp *divin* al puterii", divinitatea fiind, potrivit tradiţiei greceşti şi orientale, înscrisă în chiar trupul monarhului, în ornamentele sale (mai ales vestimentare) şi, pe de altă parte, fiind „demonstrată" de *incoruptibilitatea* acestui trup, cum ne-o sugerează numeroasele legende apărute după moartea lui Alexandru (păstrate de creaţiile populare pînă în zorii epocii moderne), graţie cărora regele macedonean a devenit o figură mitică.[319].

Interpretarea creştină a metamorfozei divine a corpului imperial bizantin nu a făcut, după părerea noastră – cum am afirmat –, decît să continue această îndelungată tradiţie a relaţiei initime dintre corp, divinitate şi putere, în legătură cu care putem cita încă numeroase exemple[320].

Bunăoară – pentru a începe cu acest bine-cunoscut izvor istoric – în descrierea pe care Eusebiu de Cezareea o face împăratului Constantin în *Viaţa* dedicată acestuia transpar nu numai calităţile morale ale ilustrului personaj (pietatea, lăudată constant de autor), ci şi particularităţile sale fizice, ieşite din comun, cum ar fi frumuseţea, farmecul, vigoarea şi, mai ales, înălţimea care – scrie Eusebiu – „îl făcea să-i depăşească pe toţi cei aflaţi în preajma sa"[321]. Prin toate aceste însuşiri, împăratul era o fiinţă aparte.

Aceleaşi calităţi sînt evidenţiate şi de sursele mai tîrzii, de astă dată, bizantine. *Cronica* lui Mihail Psellos, de exemplu, conţine numeroase detalii despre corpul împăraţilor (dar şi al împărăteselor), cu toate că, de bună seamă, autorul consideră trăsăturile la care se referă ca fiind daruri naturale, fără vreo semnificaţie divină. Cu toate acestea, el le menţionează în mod sistematic. Faţa lui Vasile al II-lea (976-1025), de pildă, „ca pornită dintr-un singur punct", este descrisă ca avînd aparenţa perfecţiunii, înscriindu-se „într-un cerc perfect", fiind „legată de umeri simetric" printr-un gît „bine făcut şi lung". Pieptul, de asemenea, nu era „nici umflat în afară, nici adus înăuntru şi supt, ci numai bine proporţionat, iar celelalte mădulare i se potriveau întocmai"[322]. Constantin al VIII-lea (1025-1028) „era un bărbat înalt, măsurînd la stat aproape nouă picioare, şi vînjos". „Avea stomacul sănătos şi părea făcut anume ca să înghită cele de ale mîncării", detaliu anatomic aparent anodin, dar care capătă o mare importanţă dacă nu uităm că, în arta medicală hippocrato-galenică, funcţiile digestive constituiau unul dintre principalele indicii ale sănătăţii sau maladiei, fiind, în cazul personajului menţionat de Psellos, determinante, implicit, şi pentru capacitatea de a guverna[323]. Înainte de a se îmbolnăvi din cauza, probabil, a otrăvii pe care i-o administraseră împărăteasa Zoe şi favoritul ei[324], împăratul Roman al III-lea (1028-1034) avusese „o statură de erou [şi] chipul unui adevărat împărat", vorbind „cu pricepere", cu un glas „impunător"[325]. Viitorul Mihail al IV-lea (1034-1041) era, şi el, „nespus de frumos la chip", faţa lui – „ca o adevărată floare" – avînd „obrajii roşii, (...) în toată puterea cuvîntului", ceea ce, cum am văzut, constituia, împreună cu o bună digestie, semnul unei sănătăţi perfecte. Nu este, de aceea, de mirare că, la vederea unui asemenea bărbat, împărăteasa Zoe „l-a îndrăgit pe loc" şi, „cu o privire mistuită de o flacără tot atît de vie pe cît de mare era frumuseţea tînărului, a simţit zămislindu-se în ea dragostea ca în urma unei tainice împreunări"[326]. La rîndul său, Constantin al IX-lea Monomahul (1042-1055) ne este înfăţişat de Psellos ca o „adevărată icoană de frumuseţe", neaflîndu-şi asemănare în nici unul dintre „bărbaţii vremii". Acestui chip minunat şi proporţiilor potrivite ale trupului, scrie istoricul, „natura-i adăugase o vigoare tot timpul trează – la fel cum frumuseţii unei case i se potriveşte să şadă pe o temelie puternică. (...) Avea braţele – şi îndeosebi degetele – armonioase [şi] atît de puternice, (...) că orice corp – oricît de tare, oricît de îndesat ar fi fost el – în strîngerea mîinilor lui neîntîrziat se frîngea"[327].

Descrieri asemănătoare nu lipsesc, din cîte ne putem da seama, nici din alte surse, tot atît de cunoscute precum *Cronografia* lui Psellos, cum ar fi, de pildă, *Alexiada*. Pentru cine le citeşte, este evident că rostul lor este, precumpănitor, unul estetic şi retoric. Dar faptul că toţi autorii (sau, cel puţin cei pe care i-am consultat noi) le includ în scrierile lor nu ni se pare că ţine numai de acest registru minor, ci constituie efectul (inconştient, de bună seamă) al influenţei mai sus menţionatei tradiţii orientale, greceşti şi elenistice, care asocia raportului dintre corp şi putere un caracter simbolic.

O semnificaţie la fel de puternică pare a fi fost ataşată corpului bolnav. Mai puţin limpede în *Cronografia* lui Mihail Psellos, unde descrierea maladiilor împăraţilor – adesea foarte detaliată, aproape clinică[328] – nu iese din paradigma unei concepţii naturale despre corp, această însemnătate este, dimpotrivă, foarte clară la Eusebiu, oglindind o temă etică şi literară curentă în scrierile de factură creştină din perioada Antichităţii tîrzii: aceea a pedepsei „în carne". De exemplu, în relatarea despre persecuţia iniţiată de Licinius împotriva creştinilor, autorul *Vieţii lui Constantin cel Mare* ne spune că, din cauza acestui grav păcat, pedeapsa lui Dumnezeu „şi-a început lucrarea în carnea propriului trup, înainte de a-i pătrunde în suflet"[329]. În continuare, Eusebiu descrie cu foarte multe detalii maladia pricinuită de răzbunarea divină[330], lecţia pe care el ne invită să o tragem fiind evidentă:

puterea rău întrebuinţată este, întotdeauna, divin sancţionată, mai întîi în *trupul* însuşi, care o exercită. Soarta lui Maximin, de asemenea, vinovat pentru a-i fi persecutat pe creştini, este întru totul identică: cînd credea că scăpase de mînia lui Dumnezeu, o „săgeată de foc (...) l-a trîntit cu capul la pămînt", mistuindu-l pînă ce, din păcătos, nu a mai rămas „nici o urmă din trăsăturile lui de mai înainte, afară de oasele scheletului - ca la strigoi"[331].

Atît la Roma, cît şi în Bizanţ, corpul fizic nu constituia însă un simbol politic numai prin aceste trăsături, oricît de semnificative ar fi ele. Faptul că, spre deosebire de Occidentul latin, corpul împăratului bizantin era (sau pare a fi fost) *el însuşi* un „corp politic", ipostaziind semnele puterii divine[332], reiese, credem, foarte clar din principala practică politică utilizată în Bizanţ pentru a-l despuia simbolic pe monarh de aceste semne şi, implicit, a-l delegitima ca deţinător al puterii: *mutilările feţei*.

Cercetările antropologice au atras de multă vreme atenţia asupra însemnătăţii simbolice a chipului în culturile vechi şi chiar în cele contemporane. Le putem rezuma foarte succint concluziile spunînd că, dintre toate componentele corpului, faţa este, prin excelenţă - după reuşita expresie a lui David Le Breton -, „un loc [privilegiat] al sensului"[333] sau - potrivit unei aprecieri consensuale - o adevărată „metonimie a persoanei"[334], fiind, prin urmare, inseparabilă de identitatea ei. Nu este, de aceea, întîmplător că ea constituie, prin chiar acest fapt, „locul privilegiat al violenţei simbolice" prin care această identitate este distrusă, negată sau marginalizată[335]. Tot în formularea antropologului francez (din care se inspiră prezentele consideraţii), negarea fiinţei umane trece, în mod aproape obligatoriu - în toate epocile şi în toate culturile -, prin distrugerea figurii sale. Din acest unghi, *desfigurarea* echivalează cu o veritabilă „suprimare a sinelui", reprezentînd nici mai mult, nici mai puţin decît o „moarte simbolică"[336].

După cum am spus, chipul constituia (în mod figurat, desigur) marca cea mai vizibilă a divinităţii împăratului bizantin. De fapt, el era o adevărată *épitomé* a întregii încărcături supranaturale dobîndite de corpul monarhului prin încoronare (care sancţiona - reamintim - alegerea divină). În această privinţă, creştinismul ortodox a tradus în propriul cod simbolic amintita semnificaţie asociată trăsăturilor feţei de filosofia greacă a *eikon*-ului, dar este legitim de presupus că a integrat şi tradiţia homerică, şi pe cea orientală, care legau, de asemenea, divinitatea, mai ales, de strălucirea chipului şi de frumuseţea sa neasemuită.

Se mai cuvine reamintit, în acelaşi context, şi faptul (menţionat, de altfel, în trecere şi mai sus) că ştiinţa medicală a epocii, hippocratică şi galenică, atribuia, de asemenea, feţei funcţia - deosebit de importantă - a unui revelator semiologic. În mai multe dintre textele sale, Galenus se referă la un tip ideal, somato-psihologic, de sănătate, definit, după opinia sa, prin echilibrul dintre umorile corpului. Vădit de proporţia perfectă a membrelor (situate la egală distanţă de extreme - de toate extremele), acest echilibru era oglindit, în primul rînd, de carnaţia plină a feţei, chipul rubicond (sau „dolofan") fiind - potrivit medicului din Pergam - chipul perfecţiunii. Această perfecţiune nu era numai exterioară, ci şi interioară, de vreme ce - afirmă Galenus - se manifesta ca o iradiere a unui suflet exemplar, constituind media ideală - ilustrată de gesturi şi comportamente perfect adecvate acestui echilibru - a „exceselor" psihologice (îndrăzneală-laşitate, precipitare-nehotărîre, invidie-milă etc.)[337].

Chipul fiind, prin excelenţă, locul puterii „care se lăsa văzută", mutilarea feţei imperiale echivala, prin urmare, cu distrugerea frumuseţii şi a „iconicităţii" sale, adică a asemănării cu chipul lui Dumnezeu. Prin desfigurarea şi „urîţirea" subsecventă a chipului (ceea ce, implicit, anula şi virtuţile sufletului perfect), împăratul nu numai că redevenea un muritor de rînd. El se preschimba în cel mai josnic dintre muritori, apropiindu-se de statutul unui sclav, dezonorat şi lovit de indignitate[338].

În Imperiul Bizantin, existau trei tipuri de mutilări ale feţei : ablaţia nasului (*rhinokopia*), tăierea părului[339] şi, mai ales, orbirea (ultima fiind, aproape cu certitudine, importată în Bizanţ din Imperiul sassanid[340], cu toate că este menţionată, incidental, şi în unele surse romane[341]). Acestora li se adăugau, ocazional, amputarea urechilor, tăierea limbii (care, în ierarhia bizantină a penalităţilor era a doua după orbire) şi, în mod excepţional, castrarea[342]. Toate trei antrenau indignitatea politică, dar, în timp ce amputarea nasului era, de asemenea, utilizată pentru a pedepsi delictele foarte grave (de obicei, de ordin sexual[343]), tăierea părului şi îndeosebi orbirea par a fi fost întrebuinţate dacă nu în exclusivitate, atunci mai frecvent împotriva împăraţilor[344], pentru a-i delegitima din punct de vedere politic[345]. Cu alte cuvinte, *rhinokopia*, tăierea părului şi orbirea penalizau fie transgresarea (reală sau fictivă) de către împărat a valorilor şi principiilor creştine de guvernare (ceea ce, cum am văzut, echivala cu deriva tiranică), fie pierderea graţiei divine, sugerată (cum, de asemenea, am văzut) de anumite semne premonitorii. Utilizarea lor pare a fi fost mai intensă în circumstanţele în care legitimitatea noilor suverani nu avea temeiuri îndeajuns de solide[346].

După toate aparenţele, cea dintîi menţiune referitoare la o mutilare a feţei prin ablaţia nasului datează din 637, în timpul domniei împăratului Heraclius I (610-641), victima fiind chiar fiul său nelegitim, Athalaric, amestecat într-un complot care urmărea răsturnarea de la putere a tatălui. Această coincidenţă nu ni se pare întîmplătoate. Domnia lui Heraclius I nu a fost marcată numai de încheierea procesului de elenizare a Imperiului de Răsărit, ci - ceea ce este mai puţin menţionat - şi de o puternică influenţă de origine persană (sassanidă), în condiţiile conflictului (încununat de succes) dintre Împărat şi „Marele Rege". Este plauzibil să presupunem că mutilarea prin tăierea nasului (menţionată uneori - cum am mai spus - şi în sursele romane şi chiar în epoca lui Constantin cel Mare[347]) a fost, precum orbirea, importată din Imperiul Sassanid tocmai în această perioadă, laolaltă cu titlul de „basileus", tot de origine persană, care a devenit apelaţia imperială prin excelenţă, de asemenea, în timpul lui Heraclius[348].

În contextul luptelor pentru tron izbucnite după moartea Împăratului, al doilea personaj amintit ca suferind aceeaşi soartă a fost Heracleonas, primul născut din căsătoria lui Heraclius cu Martina. Consemnată de Teofanes Confesor în *Chronographia* sa, această informaţie este confirmată, cu mai multe detalii, şi de Ioan de Nikiu, potrivit căruia, pedepsei cu amputarea nasului i-ar fi căzut victime, de asemenea, şi fraţii mai tineri ai lui Heracleonas, David şi Marinus (ultimul fiind şi castrat)[349].

După acest episod, *rhinokopia* a continuat să fie menţionată în contextul luptelor pentru putere dintre membrii familiei imperiale sau dintre aceştia şi diverşi pretendenţi[350]; pînă în secolul al VIII-lea, cînd pare a fi fost înlocuită de orbire, ca mutilare principală[351]. Primul care a suferit cumplita desfigurare, la 3 iunie 713, a fost Philippikos (Bardanes), care îl detronase pe Iustinian al II-lea, dar nici adversarul său, Georgios Buraphus, *protostator*-ul themei Opsikion, nu a fost cruţat de ea, fiind orbit din porunca noului împărat, Anastasios al II-lea (713-715/716)[352]. Orbirea a fost utilizată ca armă politică pe tot parcursul secolului al VIII-lea, una dintre victimele sale cele mai cunoscute fiind, neîndoielnic, Constantin al VI-lea, mutilat din ordinul propriei sale mame, împărăteasa Irina, la 19 august 797[353].

Odată cu noua dinastie a împăraţilor macedoneni (867-1057), mutilarea prin orbire a coabitat, după toate aparenţele, din ce în ce mai des, cu alte procedee, mai puţin sîngeroase, de excludere simbolică din viaţa socială, precum exilul şi retragerea forţată la mănăstire. Dar ea nu a dispărut din arsenalul luptelor politice, noii împăraţi continuînd să o

întrebuinţeze[354], cum au făcut-o, după ei, şi Comnenii şi monarhii din dinastia Anghelos[355]. Abia în timpul dinastiei Paleologilor (1261-1453) orbirea pare a fi ieşit din uz, menţiunile documentare referitoare la ea rărindu-se considerabil[356].

Frecvenţa mutilărilor în lumea bizantină contrastează puternic cu extrema lor raritate în Occidentul medieval, unde practici ca, bunăoară, ablaţia limbii sau arderea buzelor cu fierul roşu nu urmăreau discreditarea politică a victimelor, ci penalizau o vină precisă: blasfemia[357] (considerată, cum se ştie, un păcat capital). Cu excepţia decapitării[358] şi a dezmembrării corpului[359], care pedepseau crimele de înaltă trădare comise de personaje de rang înalt[360], sancţiunile cu caracter corporal pentru ofense aduse fie principilor, fie autorităţilor oraşelor sau funcţionarilor regali nu fac – aşa zicînd – relief în textele juridice din Franţa sau Anglia în secolele XIV-XV. În orice caz, ele nu sînt mai numeroase decît pedepsele ce sancţionau alte delicte, precum furtul, penalizat prin amputarea unei urechi sau a unui pumn şi, în caz de recidivă, a perechii lor. Menţiunile referitoare la orbire nu lipsesc, desigur, din izvoarele acestei perioade (secolele XIV-XV), numai că ele apar rar şi numai în legătură cu delicte de o gravitate ieşită din comun (ca, de exemplu, tentativa eşuată de răpire a viitorului Carol al VIII-lea de către un galez instigat de ducele de Burgundia, în urma căreia criminalul şi-a pierdut ambii ochi)[361]. De bună seamă, orbirea nu a avut în Occidentul medieval aceeaşi însemnătate ca în Imperiul Bizantin.

Motivele importanţei ieşite din comun a orbirii ca instrument al delegitimării politice în lumea bizantină nu sînt greu de desluşit. Acestea ţin, fără îndoială, de semnificaţia cu totul aparte a mutilării respective în tradiţia greacă, încorporată de Bizanţ, dar, pe un plan mai general, şi a *privirii*, ca atare, atît în cultele orientale şi religia creştină, cît şi în arta fiziognomică, deosebit de populară, cum am văzut, în Antichitate şi Evul Mediu[362]. Să analizăm, pe scurt, ambele tradiţii.

În poemele homerice, orbirea apare, întotdeauna, ca o pedeapsă a zeilor, cea mai gravă dintre toate, provocată de transgresiunea unor norme divine. Aceste norme nu erau numai sexuale (ca, bunăoară, incestul, pentru care Oedip s-a automutilat prin scoaterea ochilor), ci – fapt interesant – se aflau în relaţie şi cu „accesibilitatea" (interzisă a) divinităţilor, mai precis cu posibilitatea de a le privi direct perfecţiunea. Se ştie că Tiresias a fost orbit de Atena după ce a văzut-o pe zeiţă la baie, iar Acteon a avut aceeaşi soartă pentru vina de a o fi privit pe Artemis scăldîndu-se în apa unui rîu. Semnificaţia acestor episoade[363] nu are cum să ne scape. În ambele cazuri, contemplarea ilicită a frumuseţii divine are drept consecinţă nu doar distrugerea principalului mediator senzorial dintre om şi lumea sensibilă. Mai mult, ea afectează iremediabil singurul mijloc de contact dintre lumea divinităţilor şi lumea oamenilor. Anihilînd privirea, orbirea răpea, de fapt, victimelor – ceea ce transpare cu claritate din poemele homerice – unica posibilitate lăsată muritorilor de a „sesiza" şi „identifica" divinitatea nu *ca atare* (căci acest lucru, deşi nu imposibil, era interzis), ci în singurul mod în care acest lucru era cu putinţă fără a compromite echilibrul fiinţei umane: în ipostaza recognoscibilă a unui corp omenesc. În acelaşi timp, însă, ea distrugea şi unul dintre atributele definitorii ale corpului uman însuşi, anume, privirea, mai exact, privirea arzătoare, cutezătoare, temerară, care, în lumea homerică, era, cum se ştie – şi cum am spus-o şi noi, mai sus –, principalul marcator al eroului, al virilităţii şi puterii sale[364]. Este şi motivul pentru care pierderea vederii (care putea penaliza în Grecia antică şi ofensele grave aduse comunităţii, respectiv bunurilor şi securităţii acesteia)[365] însemna o înjosire iremediabilă a condiţiei umane, echivalînd cu excluderea socială şi izgonirea din civilizaţie[366]. Din acest unghi, orbirea nu era doar o sancţiune: ea era un *stigmat*, care îl arunca pe cel astfel afectat într-o alteritate iremisibilă.

Privirea şi-a păstrat puternicele conotaţii simbolice şi în Orientul elenistic. „Razele" sale invizibile erau asemănate razelor solare, astrul zilei fiind, prin definiţie, principalul corespondent simbolic al împăratului în cultele orientale şi, mai tîrziu, la Roma şi în Bizanţ[367]. În tradiţia politică romană, expresivitatea ochilor – cu excepţia celor deschişi la culoare[368] – era considerată esenţială nu numai în arta oratorică (cum aflăm din scrierile lui Cicero şi Quintilianus[369]). Ea era o componentă principală şi a aşa-numitului *vultus*, a cărui pierdere semnifica dispariţia oglinzii sufletului sau a „chipului interior"[370]. De asemenea, printre imperfecţiunile naturale sau dobîndite ale corpului, cel mai sever judecate în tradiţia greacă – pentru a ne întoarce, încă o dată, la ea – erau cele ale ochilor şi picioarelor, ceea ce nu este cîtuşi de puţin surprinzător dacă ne aducem aminte că strălucirea privirii (şi, prin extensiune, a chipului) şi agilitatea în luptă se numărau printre virtuţile principale ale eroilor[371].

Ar putea fi aduse aici şi alte exemple privitoare la valoarea simbolică a ochilor (privirii) în tradiţia antică şi medievală – cum ar fi interpretarea isidoriană a „vederii" din *Etimologii*[372] sau ceea ce afirmă Bernardus Silvestris, tot despre vedere, în *Cosmografia* sa[373] –, dar concluzia lor ni se pare deja limpede: indignitatea politică şi socială provocată de orbire şi de celelalte mutilări ale feţei în lumea bizantină ne arată că, în această parte a lumii creştine a Evului Mediu, corpul fizic al suveranului era, dacă nu identic (cum am afirmat mai sus), în orice caz *aproape* acelaşi cu un „corp politic" şi că aproprierea celui din urmă depindea, în mod aproape obligatoriu, de mutilările care vizau degradarea celui dintîi[374].

Întorcîndu-ne pentru o clipă la un aspect de care ne-am ocupat mai înainte (cel al „imaginii" – *eikon*) în lumea bizantină, ne-am putea întreba dacă a existat o legătură între însemnătatea simbolică a chipului imperial şi teologia icoanei, atît de importantă, în Răsărit, din punct de vedere dogmatic? Altfel spus, era „iconicitatea" divină a împăratului bizantin anulată – cum credem noi – prin orbire – tocmai pentru că ea reprezenta, *în acelaşi timp*, un chip (*fizic*) şi o imagine *sacră*, privarea de vedere distrugîndu-le pe amîndouă şi, prin ele, sacralitatea persoanei care le „purta"? Într-un studiu important în epoca în care a fost publicat, Gerhart B. Ladner[375] a negat această corespondenţă. După opinia sa, nu împăratul *însuşi*, ca imagine („întruchipare") sau „imitator" al lui Dumnezeu, a fost important în doctrina răsăriteană a sacralităţii icoanei şi în polemicile suscitate de ea înainte şi în timpul crizei iconoclaste, ci doctrina similitudinii dintre împăratul *ca icoană* (portret) şi prototipul său fizic, enunţată pentru prima dată de Sf. Athanasius ca exemplu analogic al identităţii „esenţiale" dintre Christos şi imaginile sale iconologice. „Cu alte cuvinte – scrie Ladner – relaţia dintre Dumnezeu şi conducător [adică împărat – n.n., Al.-F.P.] nu a fost niciodată utilizată în teoria despre imaginea religioasă"[376]. Motivul – sugerat de istoricul german – ar fi că doctrina împăratului ca un „chip" al lui Dumnezeu ar fi fost „absorbită" de doctrina – foarte importantă în teologia răsăriteană – a „îndumnezeirii" omului prin însuşi actul Creaţiei, ceea ce ar fi făcut superfluă elaborarea unei concepţii despre divinitatea *fizică* a împăratului, distinctă de aceea existentă deja, referitoare la imaginea sa ca icoană[377].

Coroborată cu practica muitilării prin orbire, interpretarea lui Gerhart B. Ladner ar putea, prin urmare, conduce la concluzia că privarea de vedere a împăraţilor bizantini nu constituie expresia voinţei de a-i deposeda de iconicitatea lor divină, ci, mult mai banal, de a-i delegitima doar în simpla lor calitate de fiinţe umane create „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu".

Acest aspect este important, dar nu decisiv. Fără a respinge ipoteza că mutilarea prin orbire ar fi fost o pedeapsă izvorîtă din motive mult mai prozaice decît cele la care ne-am

gîndit noi, să notăm totuşi că apariţia ei este apropiată de perioada cînd se observă o intensificare substanţială a cultului icoanelor şi, pe de altă parte, cînd doctrina – mai sus amintită – a „îndumnezeirii" fiinţei umane prin crearea sa după „chipul şi asemănarea" lui Dumnezeu – interpretată de primii Părinţi ai Bisericii ca o relaţie preponderent spirituală – începe să fie citată din ce în ce mai des ca un argument în favoarea cultului icoanelor[378]: ambele fenomene au avut loc în a doua jumătate a secolului al VI-lea. O altă schimbare, petrecută cu două secole mai tîrziu, ni se pare, din acelaşi unghi, al cultului icoanelor, deosebit de sugestivă: este vorba de modificarea, în iconografia bizantină, a imaginilor lui Christos Pantocrator. După cum a observat André Grabar, iconografii bizantini au început, în secolele VIII-IX, să accentueze în aceste imagini (care le continuă pe cele ale lui Christos Cosmocrator din perioada Imperiului Tîrziu) trăsăturile fizice şi expresia feţei Mîntuitorului, ajungînd să elaboreze un fel de model facial al acestor reprezentări (obrajii proeminenţi, barba amplă, părul lung), menit să-i evoce, simultan, atît pe Fiu, cît şi pe Tată. Crearea acestui model, definit prin masivitatea feţei şi a corpului, a fost, cum afirmă tot Grabar, „una dintre reuşitele majore ale iconografiei bizantine în Evul Mediu şi [totodată] una dintre cele mai stabile"[379]. Opinia noastră este că aceste coincidenţe nu sînt întîmplătoare. Între ele există o relaţie care va ieşi, poate, cîndva, la lumină.

Dar în sprijinul ipotezei noastre despre identitatea (*recte*, proximitatea) dintre corpul fizic şi „corpul politic" ale împăraţilor bizantini ar putea fi adus încă un argument care – înclinăm să credem – este la fel de puternic ca mutilările feţei: *identitatea* dintre monarhul bizantin şi stăpînirea, adică Imperiul său (*basileia*), diferită de „încorporarea" mistică descrisă de Kantorowicz în legatură cu regii din Occidentul medieval.

La prima vedere, această identitate este contrazisă de sursele pe care le-am putut consulta. Nu numai că acestea (mai exact, unele dintre ele) se referă la *basileia* ca la un „corp", dar par a face tot timpul distincţia dintre acest „corp al statului"[380] şi *persona sacra* a împăratului. Această deosebire transpare într-o manieră frapantă mai ales acolo unde autorii, trecînd în revistă nenorocirile traversate de Imperiu şi măsurile adoptate în aceste împrejurări de *basilei*, utilizează sistematic (fără îndoială, pentru o expresivitate sporită) metafora maladiei şi a împăratului-medic, urmînd, în această privinţă, o veche tradiţie, care datează din Antichitate[381]. În *Cronografia* lui Mihail Psellos, aceste descrieri metaforice nu numai că sînt numeroase, dar şi foarte amănunţite, de bună seamă, din cauza (menţionată mai înainte) a cunoştinţelor medicale ale autorului.

Bunăoară, referindu-se la politica lui Constantin al IX-lea Monomahul, Psellos îi reproşează împăratului că a „adăugat trupului [Imperiului – n.n., Al.-F.P.], care de îndelungată vreme începuse să se strice", „sumedenie de părţi şi mădulare noi" (adică de a fi făcut cuceriri teritoriale inoportune), ceea ce a avut drept urmare „hrănirea măruntaielor" acestuia [adică ale Imperiului – n.n., Al.-F.P.] „cu felurite zemuri rele, făcîndu-l să se abată de la starea lui firească, lipsindu-l de o viaţă cetăţenească trainică, făcîndu-l să ajungă aproape de nebunie, şi aproape sălbăticindu-l"[382]. Isaac Comnenul (1057-1059) a preluat un Imperiu al cărui „trup", din cauză că „viaţa obştească luase o întorsătură rea", iar „boala şi vlăguirea se citeau pretutindeni", „căpătase (...) o înfăţişare cu totul nefirească", aidoma unei fiinţe monstruoase, „cu mai multe capete, cu un gît [prea] puternic şi [prea] lung, cu nenumărate braţe şi cu tot atîtea picioare, (...) pătrunsă de un rău lăuntric şi de stricăciune"[383]. Împăratul a încercat să tămăduiască răul, dar fără succes. Ceea ce îi reproşează Psellos nu sînt atît soluţiile alese, cît lipsa de strategie în operaţiunea de vindecare, mai exact, precipitarea care l-a împiedicat de Isaac să ia aminte la gravitatea „maladiei" înainte de a purcede la măsurile radicale pe care le dorea[384].

O examinare mai amănunţită a izvoarelor literare bizantine ar putea scoate la iveală alte exemple, asemănătoare. Totuşi, cele pe care le-am prezentat ni se par îndeajuns de convingătoare pentru a demonstra că deosebirea dintre persoana împăratului-medic şi statul său era, în Bizanţ, foarte clară.

Cercetătorii cei mai avizaţi ai istoriei bizantine (A.A. Vassiliev, Georg Ostrogorsky, Louis Bréhier, Hélène Ahrweiller, Gilbert Dagron şi alţii) au dat aceleiaşi chestiuni un răspuns asemănător. Toţi, fără excepţie, au conchis că, spre deosebire de Occidentul medieval, unde dispariţia dreptului roman a determinat preeminenţa (pînă în secolul al XI-lea) a principiilor juridice de drept privat, pe baza cărora s-a reconstituit, ulterior, dreptul public, în răsăritul Europei, supravieţuirea puterii romane a făcut ca noţiunea de Imperiu să poată exista independent de monarhii care s-au succedat pe tronul de la Constantinopol, fără ca *basileia* să suporte efectele patrimonializării, cum s-a întîmplat cu regatele germanice din Occident[385].

Dovezile avansate de autorii menţionaţi cu scopul demonstrării acestei afirmaţii invocă – pentru a nu cita decît două – fie semnificaţia anumitor obiecte cu valoare simbolică[386], fie disocierea dintre „sacralitate" şi „sanctitate", în relaţie cu statutul împăratului[387].

Nu contestăm această interpretare, deşi ni se pare puţin prea categorică. Opinia noastră este că ea comportă o nuanţă ignorată de autori, dar care trebuie subliniată. Aceasta este următoarea: putem fi de acord cu faptul că, spre deosebire de situaţia din Occident în perioada de început a Evului Mediu, în Bizanţ a existat întotdeauna o distincţie între persoană şi funcţie (mai exact, între împărat ca fiinţă în acelaşi timp umană şi divină şi, pe de altă parte, oficiul său), dar acest lucru nu a exclus *proximitatea* lor, mult mai accentuată decît în lumea catolică; o proximitate al cărei loc imaginar de constituire a fost nici mai mult, nici mai puţin decît *corpul* monarhului, care, în modul arătat mai sus, poate fi considerat un „corp politic" *în sine*.

Primul nostru argument în sprijinul acestei ipoteze readuce în discuţie concepţia bizantină despre puterea de drept divin a împăratului. Fireşte, acest caracter este aproape banal într-o epocă în care, atît în Răsărit, cît şi în Apus, puterea terestră se declina în termenii unei determinări transcendente. Dar, dacă specificul amintit constituie un loc comun ideologic în ambele emisfere ale Creştinătăţii, diferă, în schimb, interpretarea care decurge de aici în privinţa noţiunii de stăpînire (*regnum*) şi a poziţiei faţă de ea a regelui, respectiv a împăratului bizantin. În timp ce în lumea catolică *regnum* era o entitate esenţialmente terestră, înscrisă în *aevum* şi, în ipostaza sa metaforică de *corpus mysticum*, nu se identifica deloc cu regele decît – aşa cum am arătat – prin partea sa cea mai nobilă (capul sau inima), în Răsărit, dimpotrivă, Imperiul era lumea însăşi (*orbs*), reunind atît statul, cît şi Biserica sub puterea universală a împăratului care, ca un *typus Christi*, domnea asemenea lui Dumnezeu în cer. Între persoana împăratului şi „împărăţia" pe care acesta o guverna exista, desigur, o anumită distincţie (am semnalat-o mai sus), dar – prin însăşi specificul lui *mimesis* dintre Cer şi Pămînt a cărui verigă de legătură o constituia persoana împăratului – această distincţie nu ni se pare atît de netă ca în lumea latină. Opinia noastră este că ar trebui s-o considerăm mult mai mică. Dovada cea mai puternică în acest sens o constituie absenţa în lumea bizantină a noţiunii de „corp mistic", datorată, neîndoielnic, înrîuririi exercitate asupra acestei părţi a Creştinătăţii de Vechiul Testament[388], dar, nu mai puţin, credem noi, tocmai proximităţii dintre împărat şi obiectul guvernării sale în calitatea primului de *typus Christi* sau *imago Dei*.

Pentru a cîntări mai bine proximitatea despre care vorbim şi, în acelaşi timp, a o scoate şi mai bine în relief, trebuie să reamintim că, în conformitate cu axioma ideologiei

răsăritene a puterii, împăratul era în lumea terestră *eikon*-ul lui Dumnezeu. Putem interpreta această asemănare prin prisma a două, dacă nu chiar trei consecinţe:

a) în raport cu entitatea pe care o stăpînea, monarhul se situa într-o *contiguitate* dacă nu identică, atunci – cum am spus şi mai sus – foarte apropiată de aceea a lui Dumnezeu faţă de Creaţia sa.

b) În al doilea rînd, întocmai ca Dumnezeu, împăratul nu era doar *unic*, ci mereu *acelaşi*, în logica unui principiu al *ipseităţii* care făcea din monarhul bizantin un fel de „împărat succesiv" – reîncarnare singulară şi, mai ales, perpetuă a puterii[389], cu totul străină de succesiunea ereditară din Apus. Trebuie, neîndoielnic, să vedem aici, credem, influenţa tradiţiei imperiale romane din perioada Antichităţii creştine, aşa cum este ea sugerată, printre alţii, de Eusebiu de Cezareea în bine-cunoscuta sa *Viaţă*, dedicată lui Constantin. Funeraliile împăratului, de exemplu, prin toate momentele lor minuţios enumerate (acoperirea sicriului imperial cu mantia de purpură, expunerea acestuia pe o estradă supraînălţată, mulţimea „luminilor" din sfeşnicele de aur, „oferind privirilor o privelişte extraordinară, cum nu mai văzuse nimeni..., din negura vremurilor începînd, sub soare" şi, mai ales, omagiul comandanţilor armatei, al „comiţilor" şi „întregului cin al dregătorilor", care îngenuncheau, potrivit datinii, înaintea lui Constantin, ca şi cum acesta trăia), arată limpede că împăratul defunct continua să fie considerat viu, ceea ce, de altfel, spune apăsat însuşi panegiristul[390]. Asemenea Apostolilor, alături de numele cărora a fost, după aceea, pomenit, Constantin „continua să împărăţească şi după moarte – ca un întors la viaţă – peste întreaga împărăţie romană, ca un adevărat «Biruitor», ca un adevărat «Mărit» şi «August»"[391]. De bună seamă, episcopul Cezareei are prudenţa de a-şi preveni cititorii că această „viaţă" după moarte nu a fost dăruită de Dumnezeu decît lui Constantin, care, „dintre toţi împăraţii Romei", fusese singurul care îl proslăvise pe regele ceresc, ilustrîndu-se ca unul care „răspîndise făţiş, tuturor, învăţătura lui Christos"[392]. Cu toate acestea, ficţiunea continuităţii neîntrerupte a *aceleiaşi* puteri prin *aceeaşi* persoană reiese limpede şi din alte fragmente ale biografiei scrise de Eusebiu, ca, de pildă, cel în care autorul relatează cum a ocupat Constantin tronul. Descriind grandiosul ceremonial al acestui moment, caracterizat prin preluarea însemnelor puterii de către noul împărat, în prezenţa alaiului demnitarilor şi în aclamaţiile ostaşilor şi ale mulţimii, autorul scrie următoarele: „toţi îl înălţau în slăvi pe de trei ori fericitul răposat [Constantius Chlorus – n.n., Al.-F.P.], preamărind, totodată, într-un singur glas şi cuget – în venirea la domnie a fiului – întoarcerea la viaţă a celui pierit. Şi – continuă Eusebiu – de la cele dintîi urale l-au şi aclamat pe noul stăpînitor cu titlul de împărat şi (dintr-odată, de august şi pios), cu strigări de bucurie care – deşi se adresau fiului – îi şedeau bine şi celui stins din viaţă, de vreme ce-l fericeau pe fiu pentru norocul de a fi urmat la domnie unui asemenea tată"[393]. În chip vădit, avem de-a face aici cu o tradiţie care îl depăşeşte pe autor prin vechime, împrumutînd, în textul său, aparenţa unei referinţe implicite. Evocînd principiul continuităţii şi invariabilităţii formelor în pofida schimbărilor sau, mai curînd, *în cadrul* acestora, această tradiţie, în expresia sa juridică transmisă de Codul lui Iustinian şi de Glossatorii „Evului de Mijloc", a generat ficţiunea identităţii dintre urmaş şi predecesor în procesul moştenirii, constituind pînă astăzi principiul cardinal al succesiunii ereditare[394].

c) Ficţiunea perpetuităţii puterii prin *aceeaşi* persoană ne arată că în tradiţia politică romană (ulterior bizantină) nu a existat concepţia unui „dublu" mistic (corporal sau de altă natură) în exercitarea şi, mai ales, transmiterea puterii, ca, mai tîrziu, în Occidentul medieval.

Această observaţie nu ne aparţine. Ea a fost făcută, într-un context complet diferit şi fără vreo legătură cu problema care ne preocupă aici, de Ernst H. Kantorowicz în epilogul

faimoasei sale cărţi, de mai multe ori citată în paginile de faţă[395]. Istoricul german nu a dorit să-şi încheie studiul fără să încerce, în ultimul capitol, să vadă care era originea teoriei generale a dualităţii corporale a monarhilor Evului Mediu, pe care a căutat-o în sursele antice, literare, epigrafice şi numismatice, mai cu seamă romane. Concluzia sa este categorică: în pofida unor vagi similitudini, concepţia despre „dublul corp al regelui" reprezintă „o creaţie a gîndirii teologice creştine şi, prin urmare, constituie un punct de reper al teologiei politice creştine"[396].

Argumentul principal – chiar fundamental – al autorului este că izvoarele antice nu menţionează nicăieri, fie explicit, fie aluziv, existenţa unei dualităţi corporale monarhice. Sursele trecute în revistă de Kantorowicz – mai cu seamă monedele din timpul lui Gallienus, Postumus şi Probus, care înfăţişează busturile acestor împăraţi lipite de cele ale unor divinităţi (Ceres, Heracles şi *Sol Invictus*) sau anumite practici religioase (precum adorarea monarhului sub numele unei zeităţi tradiţionale, însă reprezentată ca „nouă"[397]) – evocă, desigur, existenţa unei concepţii politice dominate de ideea dualităţii (mai bine spus, a *complementarităţii*), divină şi umană, a puterii imperiale (un fapt constatat şi de autorul *Celor Două Corpuri ale Regelui*). Dar, în fiecare dintre sursele respective, latura divină a acestei puteri – iar acest detaliu este, după opinia noastră, capital – nu apare niciodată separată de ipostaza sa umană, ci, mai curînd, ca *imanentă* acesteia. Mai mult, ceea ce frapează la toate aceste reprezentări, inclusiv la cele de pe monedele constantiniene, este – detaliu la fel de semnificativ – *identitatea lor figurativă*. Kantorowicz nu trece acest amănunt cu vederea[398], însă îl interpretează ca indiciu al unui transfer divin: nu fiinţa umană ar fi împrumutat chipul zeităţii, ci invers. Acest aspect este, totuşi, mai puţin important decît identitatea, în sine. Sprijinind teza absenţei unui „dublu mistic" al „corpului politic" în Antichitatea romană, ea pare să confirme ipoteza noastră de la începutul acestui fragment, anume, aceea a *identităţii* (sau a proximităţii accentuate) dintre corpul fizic al împăratului bizantin şi „corpul politic" sau stat, ceea ce este în concordanţă cu tradiţia politică romană (sau, cel puţin, cu o componentă a ei), conservată, sub acest aspect, mai bine în Răsărit decît în Apus, unde dualitatea de inspiraţie christologică a fost mai puternică[399].

Un amănunt necunoscut, la vremea sa, de Kantorowicz, însă examinat, mai aproape de noi, de unii specialişti pare, totuşi, să contrazică afirmaţia istoricului german privitoare la absenţa amintitei concepţii despre dualitatea puterii în Antichitatea romană, dar, în chip neaşteptat, confirmă (cel puţin la prima vedere) ipoteza noastră despre identitatea (sau apropierea) dintre corpul fizic şi „corpul politic" ale împăraţilor bizantini. Este vorba de un ritual (numit *funus imaginarium*) de divinizare (*consecratio*) a împăraţilor romani, din a doua jumătate a secolului al II-lea d.Hr. Menţionat în textele (în număr de patru) din *Historia Augusta*, care descriu funeraliile lui Antoninus Pius (163 d.Hr.), Publius Helvius Pertinax (211 d.Hr.) şi Septimius Severus (217 d.Hr.), şi studiat, între alţii, de Florence Dupont, el consta din cremaţiunea efigiei de ceară (numită, amănunt semnificativ, *imago* sau *eikon*) a împăratului decedat, urmată, metaforic, de ridicarea acesteia la cer, simbolizată, potrivit unor autori, de zborul unui vultur[400] (mult mai prozaic, efigia dispărea, de fapt, prin topire, ceea ce era interpretat ca un semn al deificării împăratului, după modelul marilor eroi zeificaţi – Heracles, Aeneas, Romulus –, ridicaţi la cer în acelaşi chip misterios[401]). Florence Dupont precizează că *funus imaginarium* nu a fost inventat special cu acest scop, ci este mult mai vechi (expresia este amintită într-o inscripţie din 133-136 d.Hr.), fiind, de fapt, o *inhumatio in absentia*, cînd cadavrul lipsea. Pe de altă parte, efigia în ceară (*imago*) a celui decedat este amintită şi în perioada Republicii, ca un mijloc

utilizat de marile familii pentru a asigura posteritatea înaintaşilor care deţinuseră funcţii publice. Frecvent, ele „participau" şi la ritualurile funerare ale urmaşilor, fiind exhibate în fruntea cortegiului mortuar[402]. În epoca imperială, cremaţiunea efigiei succeda ritualului funerar propriu-zis, cînd cadavrul împăratului defunct era ars, iar urna cu cenuşa şi resturile corpului (*osea*) era aşezată în *sepulcrum*. Concluzia cercetătoarei franceze este fără echivoc: *funus imaginarium* evocă dualitatea corporală a împăraţilor romani, divină în formă şi umană în trup, moartea împăratului semnificînd despărţirea lor[403].

În ceea ce ne priveşte, putem concede că ritualul analizat de Florence Dupont are, în ansamblul său (adică în cele două faze caracteristice – cremaţiunea cadavrului şi arderea efigiei), o semnificaţie dualistă. Nu este însă mai puţin adevărat că, în acelaşi timp, el sugerează şi identitatea celor două corpuri, fizic şi „politic", sau, cel puţin, „apropierea" dintre ele. Argumentul nostru – menţionat tot de cercetătoarea franceză în cuprinsul demonstraţiei sale, dar, bineînţeles, fără interpretarea care ne aparţine – este că efigia împăratului (adică *imago* sau *eikon*) nu era tratată ca o „imagine" în termenii noştri, de astăzi, ci, dimpotrivă, era considerată *o parte a corpului împăratului* sau o expresie metonimică a acestui corp, de unde şi caracterul public al ritualului de cremaţiune care îi era dedicat (implicînd întreaga comunitate a cetăţenilor), desfăşurat întocmai ca şi cum era vorba de corpul *real* al împăratului: după ce fusese vopsită în aşa fel încît să reflecte paloarea cadaverică a augustei feţe, masca „agoniza" timp de şapte zile pe un pat funerar, fiind vizitată cu regularitate de medici şi apărată de insecte de către sclavi cu evantaie. În ultima zi a acestui interval, ea „dispărea" în focul rugului funerar. După cum vom vedea, simbolul efigiei nu se va pierde odată cu Antichitatea romană, ci va reapărea, surprinzător, în epoca Renaşterii. Prezenţa sa în tradiţia imperială din secolele II-III d.Hr., în corelaţie cu un alt obicei, specific triumfurilor imperiale – vopsirea feţei în roşu, ceea ce îl transforma pe împărat într-o statuie divină, cu chipul „arzător"[404] – ni se pare însă că certifică proximitatea dintre corpul fizic şi ceea ce numim „corp politic", fiind oarecum consensuală cu mărturia mai tardivă a lui Eusebiu de Cezareea (şi poate şi a altor autori creştini) despre perenitatea, tot prin corp, a puterii.

Credem că toate aceste observaţii ne îndreptăţesc să opunem „dublului corp" al regelui occidental (*cvasi-*)*identitatea* corporală (umană şi divină, fizică şi „politică") a împăratului bizantin, ceea ce, după părerea noastră, evocă îndeajuns de plastic legătura mult mai intimă decît în Apus dintre „guvernatorul [bizantin] al lumii" (*gubernator mundi*) şi *basileia* sa. Între altele, acestui aspect i se datorează, după părerea noastră, şi *personalizarea extremă a puterii* în lumea bizantină, transmisă şi statelor care s-au considerat moştenitoare ale tradiţiei bizantine. În Rusia, de exemplu, această filiaţie este convingător evocată de caracterul autocrat al puterii. În egală măsură, însă, aceeaşi tradiţie este pusă în lumină, tot aici, şi de însemnătatea simbolică a *corpului*, dar nu ca instrument al delegitimării politice (ca în Bizanţ), ci, invers, ca dovadă peremptorie a legitimităţii. Cum foarte bine a arătat, recent, Claudio Sergio Ingerflom[405], toţi impostorii care, din secolul al XVI-lea înainte, au pretins că sînt ţari sau, ca „falsul Dimitrie", fii ai acestora au făcut dovada acestei autenticităţi exhibînd semne corporale. Numai acestea făceau credibile „autonumirile" şi tot ele sau corpul, pur şi simplu, confirmau natura mesianică a puterii (inclusiv în cazul lui Petru cel Mare, care – afirmă Ingerflom –, departe de a fi fost întemeietorul unor forme moderne, fie şi incipiente, de exercitare a autorităţii, trebuie, dimpotrivă, considerat un monarh strîns legat de tradiţia autocrată şi mistică a predecesorilor[406]). Sacralizarea prin corp a ţarilor ruşi face, de asemenea, parte din acelaşi arsenal ideologic, cum ne-o arată cazul primului Romanov, despre care Ivan Timofeev, un călugăr care primise din partea

Bisericii misiunea de a justifica legitimitatea noului ţar, spunea că (în parafraza lui Ingerflom) „trupul acestuia nu era ca cel al altor oameni, deoarece, ales de Dumnezeu, el era contaminat de demnitatea funcţiei"[407]. Numeroase în istoria Rusiei, astfel de cazuri au putut să apară aici şi pentru că ideea de „stat" sau de „lucru public" a fost complet absentă în lumea moscovită[408], ca, de altfel, pretutindeni în lumea ortodoxă, unde, cu excepţia *basileia*-ei bizantine, nu întîlnim nici unul dintre conceptele („coroana"/*corona*, „binele public", „libertăţile regatului" etc.) care începeau, în secolele XIV-XV, să fie din ce în ce mai intens utilizate în Occident ca eponime ale statului monarhic; un stat interpretat, graţie lor, nu numai ca distinct, ci şi *separat* de persoanele care îl ipostaziau, vremelnic[409]. Faptul că aceste denumiri lipsesc în răsăritul Europei din vocabularul politic ni se pare a constitui încă o probă – cu toate că indirectă – a identităţii (sau proximităţii mai mari) dintre monarhii şi principii post-bizantini, pe de o parte, şi regatele lor, pe de altă parte; altfel şi mai pe scurt spus, a „ponderii politice" a trupurilor lor.

2.5. Metafora „corpului politic" în perioada Renaşterii (secolele XIV-XVI)

Revenind, acum, la tradiţionala analogie dintre organizarea politică şi corpul uman în lumea apuseană, de care ne-am ocupat în paginile de mai sus, cea dintîi observaţie care se impune, atunci cînd încercăm să-i urmărim prezenţa în cultura europeană de-a lungul secolului al XIV-lea, pînă la sfîrşitul Renaşterii, este că utilizarea ei a fost, în acest lung interval, nu numai intensă, ci şi din ce în ce mai largă, rostul multiplu şi complex al acestor multiple întrebuinţări – fidele, fără excepţie, tradiţiei aristotelico-thomiste a reprezentării „corpului politic"[410] – rămînînd acelaşi ca în perioada precedentă: definirea condiţiilor celei mai bune guvernări, scoaterea în evidenţă a preeminenţei principelui şi demonstrarea necesităţii unei relaţii de interdependenţă între acesta şi supuşi.

În *Institutio principis christiani*, de pildă, tratatul pro-monarhic dedicat în 1516 de Erasmus din Rotterdam (1464-1536) tînărului Carol Quintul, statutul deosebit al monarhului în cadrul statului este subliniat prin asemănarea acestuia cu sufletul şi inima, funcţia lui fiind apropiată de aceea a medicului, ale cărui calităţi (competenţă, cinste, rigoare în administrarea remediilor) trebuia – consideră autorul – să le posede şi el. În buna tradiţie thomistă pe care tocmai am reamintit-o, învăţatul umanist considera aici că scopul guvernării constă în asigurarea fericirii supuşilor, ceea ce principele poate face graţie atît unor virtuţi superioare, cît şi – mai ales – conformităţii cu exigenţele raţiunii care, pentru Erasmus, ca, de altfel, pentru toţii contemporanii săi, constituia cea mai înaltă calitate a sufletului[411].

Numeroasele scrieri ale lui Jean Calvin (1509-1564) nu sînt, nici ele, străine de metafora pe care continuăm să o discutăm, reformatorul genevez utilizînd-o pentru a sublinia cele două idei care par să reprezinte esenţa concepţiei sale despre stat: unitatea conducerii (de natură să asigure ordinea generală) şi îndatoririle reciproce ale cetăţenilor consemnate de – şi, în acelaşi timp, întemeiate pe – sistemul legal, interpretat ca legătura indispensabilă unei vieţi comunitare organice. Nu întîmplător, referinţele metaforice la „corpul politic" prezente în opera calviniană scot în evidenţă tradiţionalul rol preeminent al capului în ierarhia organelor şi, pe de altă parte, relaţia sa intimă cu celelalte membre, aflate, la rîndul lor, într-o strînsă interdependenţă[412]. Autorii contemporani[413] care au încercat să descopere rădăcinile intelectuale ale acestei imagini a „corpului politic" au stabilit că sursele ei se găsesc în scrierile antice (Platon, Cicero, Aristotel), cunoscute

foarte bine de Calvin, graţie educaţiei sale umaniste[414]. Concepţia căreia ea i se subsumează în textele reformatorului genevez este, însă, diferită de modelul clasic (ca, de altfel, şi de tematizările medievale) prin faptul că, nerecunoscînd statului o justificare naturală, autonomă (cum făcuse Aristotel), Calvin îl ataşa unei finalităţi transcendente, în raport cu care organizării politice i se atribuia funcţia unui simplu mijloc de manifestare a predestinării divine[415]. Această constatare este importantă, întrucît arată că, în gîndirea calviniană, organizarea politică era integrată într-o perspectivă mult mai cuprinzătoare despre natura, funcţionarea şi destinul societăţii creştine, în cadrul căreia politicul nu constituia decît un simplu fragment. Nenumăraţii exegeţi ai operei lui Calvin au remarcat, în repetate rînduri, ambiguitatea cu care reformatorul genevez a utilizat noţiunea de „biserică", înţeleasă de el atît ca instituţie, cît şi într-un sens comunitar, aidoma interpretării pauline („apostolul neamurilor" fiind pentru Calvin o referinţă principală). Din acest unghi, întocmai ca la predecesorul său, metafora corpului, în felul în care o foloseşte autorul *Învăţăturii religiei creştine*, priveşte mai puţin (de fapt, deloc) modul cum este condusă comunitatea, cît *unitatea* acesteia, corporalitatea fiind ridicată în textele calviniene – ca, de altfel, şi în cele ale marilor teologi ai vremii, precum Juan Luis Vives şi Ignatius de Loyola – la rangul de principală expresie a legăturii sociale. Interdependenţa, aşadar, mai mult decît precedenţa, este ideea scoasă în relief de metafora corpului în scrierile lui Calvin, ceea ce reflectă cu fidelitate – să o mai spunem o dată – sursele pauline ale gîndirii sale[416].

Trecînd, acum, la *autorii spanioli* din aceeaşi perioadă, trebuie să pornim de la constatarea – menţionată, în treacăt, şi mai sus – că, spre deosebire de restul Europei catolice unde, după cum am văzut, comparaţia statului cu un corp a constituit un decalc al lui *corpus Ecclesiae mysticum*, în Peninsula Iberică apariţia „corpului mistic" al statului pare a fi „scurtcircuitat" această fază intermediară. La sfîrşitul secolului al XV-lea şi începutul celui următor, ideea de stat apare, fără vreo altă prefigurare, deja învestită cu o dimensiune mistică, ca şi cum prin acest procedeu s-ar fi urmărit sacralizarea rapidă a unei organizări politice „integrale", concepută ca reunindu-i pe laici şi clerici deopotrivă, sub autoritatea din ce în ce mai absolută a „capului" (regele)[417]. La cîţiva dintre cei mai importanţi autori ai perioadei, fie că este vorba de Castrogeriz, Rodrigo Sànchez de Arévalo sau Enrique de Villena, noţiunea de „corp mistic" face, ca să spunem aşa, trup comun cu „corpul politic", altfel spus, cu statul. Suprinzătoare la prima vedere, această particularitate nu constituie, în realitate, un paradox. Controlul exercitat de monarhiile iberice asupra instituţiei ecleziastice, pe tot parcursul *Reconquistei* şi încă şi mai strict în timpul lui Carol Quintul şi al lui Filip al II-lea, pare să fi pus Biserica spaniolă în situaţia de a nu se fi putut autoreprezenta printr-o imagine atît de cuprinzătoare ca aceea a „corpului mistic", cum s-a întîmplat în spaţiile de la nord de Pirinei, unde absenţa acestui impediment a oferit instituţiei ecleziastice posibilitatea de a se imagina ca universală. Ipoteza pare cu atît mai verosimilă cu cît se potriveşte cu tot ceea ce ştim astăzi despre statutul special al Bisericii catolice în Peninsula Iberică în veacurile al XV-lea şi al XVI-lea (dar şi mai înainte), pe fondul complicatelor relaţii confesionale din acest spaţiu.

Dacă metafora ecleziologică a fost absentă dintre sursele „corpului politic" în Spania, alte înrîuriri nu par, totuşi, să fi lipsit. Dintre acestea, două sînt cele care au inspirat majoritatea utilizărilor acestei metafore în zona amintită: tratatul lui John de Salisbury şi concepţia analogică platoniciană, transmisă prin comentariul lui Calcidius, dar preluată şi în forma ei originală, graţie noii audienţe de care s-a bucurat opera filosofului grec în regatele reunite ale Castiliei şi Aragonului, mai ales în secolul al XVI-lea[418]. În privinţa

influenţei celui dintîi, exemplul cel mai caracteristic îl reprezintă *Horologium Principum* (1529) al lui Antonio de Guevarra (1480-1545), unde comparaţia cu trupul uman este la fel de amănunţită ca aceea a canonicului englez şi, în majoritatea aspectelor sale, destul de asemănătoare[419]. Înrîurirea operei lui Platon, în schimb, a fost mai difuză şi, cu excepţia tratatului lui Jeronimo Merola, despre care vom vorbi mai jos, se singularizează mai greu în scrierile cu caracter politic ale timpului.

Organele corpului care, în tratatele autorilor spanioli, se găsesc mereu asociate cu regele sînt capul şi inima. De regulă alternante, cele două identificări sînt, uneori, şi simultane, cum se întîmplă în textul lui Rodrigo Sànchez de Arévalo, *Summa politica* (1454-1457)[420]. Ocazional, însă, capului şi inimii li se alătură şi sufletul şi – ca o excepţie în exces - nervii, ca în *Conservación de la Monarchia*, tratatul lui Pedro Fernandez de Navarette (cca 1620). Procedeul, deşi oarecum anormal din punct de vedere literar, nu apare la fel şi din punct de vedere simbolic: în perioada de criză acută prin care trecea monarhia spaniolă în deceniile de început ale secolului al XVII-lea, această triplă semnificaţie i se va fi părut, probabil, autorului mijlocul cel mai indicat de a sugera imperativul consolidării autorităţii centrale, concepută ca singura capabilă să pună capăt stării patologice a regatului[421]. Scoaterea în evidenţă a foloaselor unităţii şi ordinii şi, pe de altă parte, sublinierea interdependenţei funcţionale a tuturor componentelor statului reprezintă, de altfel, esenţa mesajului apodictic al tuturor scrierilor spaniole în care metafora „corpului politic" apare ca un *topos* fundamental[422]. Acest mesaj reiese cu atît mai puternic din acele texte, foarte numeroase în anii de criză despre care tocmai am vorbit, unde se discută posibilele remedii ale disfuncţiilor cronice ale regatului, prin intermediul metaforei „corpului bolnav". Caracteristică din acest unghi este terminologia întrebuinţată de autori pentru a descrie aceste afecţiuni: „infecţie", „contagiune" şi chiar „ciumă", dar imaginea cel mai des întîlnită este, în acelaşi context, aceea a hemoragiei, folosită ori de cîte ori sînt evocate deficienţele socotite cele mai grave: scăderea populaţiei şi fiscalitatea excesivă. Pentru toţi cei ce recurg la această comparaţie, remediile crizei nu par a fi decît două: consolidarea poziţiei „capului" în corpul politic bolnav, un scop care reclamă din partea fiecărui membru, la nevoie, chiar sacrificiul suprem, prin amputare, şi, în al doilea rînd, reafirmarea interdependenţei funcţionale a tuturor organelor, ca o garanţie a recuperării echilibrului somatic al corpului[423].

Ilustrarea crizei politice prin alegoria trupului bolnav reprezintă o particularitate a metaforei pe care o discutăm, întîlnită mai puţin în textele analizate în capitolele precedente. Singura apropiere posibilă din acest unghi ar fi cu tratatul Christinei de Pizan, o autoare care scrie, cum ne amintim, în condiţii oarecum asemănătoare cu cele din Spania primelor decenii ale veacului al XVII-lea, dar fără să evoce (deoarece nu avea vreun motiv) maladia corpului politic. Faptul că autorii spanioli au folosit intens această metaforă ne arată, încă o dată, pe un plan mai general, că imaginea corpului a fost socotită, şi de ei, drept cea mai sugestivă pentru a transmite un anumit mesaj politic, semn că valenţele simbolice ale trupului erau apreciate, din acest unghi, la adevărata lor valoare.

Ocurenţele metaforei „corpului politic" în cultura spaniolă renascentistă şi post-renascentistă nu se reduc, însă, numai la afirmarea simbolică a autorităţii monarhiei şi nici nu au drept scop numai însănătoşirea unui „corp politic" bolnav. Aceeaşi imagine a servit, ocazional, şi unor ţeluri mai îndrăzneţe, greu de expus pe faţă, cum ar fi reconfigurarea ansamblului social şi, consecutiv, a principiilor organizării politice.

Un exemplu foarte concludent, deşi mai timpuriu, despre modul cum o anumită viziune socială şi politică a încercat, în Spania catolică, să se legitimeze prin această metaforă îl

constituie tratatul – deja amintit – al medicului Jeronimo Merola. Sugestiv intitulat *Republica original sacada del cuerpo humano*, scopul acestui text[424], tipărit în 1587, era – cum se poate deduce chiar din titlu – nici mai mult, nici mai puţin decît de a valida o nouă „schemă" socială. Modelele intelectuale din care s-a inspirat Merola pentru a-şi construi teoria sînt, mai întîi, concepţia platoniciană despre statul ideal şi, în al doilea rînd, analogia, de asemenea tripartită, dintre fiinţa umană, Cosmos şi organizarea politică, dezvoltată, cum ştim, în comentariul calcidian. Cunoştinţele anatomice nu lipsesc, desigur, dintre reperele acestei teorii, numai că rostul lor aici nu este de a evidenţia dispunerea şi funcţionarea diferitelor organe (în fond, autorul nu scrie un tratat medical), ci de a certifica interpretările simbolice pe care Merola dorea să le transmită. Referinţele anatomice au, cu alte cuvinte, un rol strict auxiliar, încadrînd consideraţiile autorului cu elemente empiric verificabile.

Potrivit medicului spaniol, corpul are trei centre vitale care, prin funcţiile lor diferite, colaborează la menţinerea unităţii şi a echilibrului întregului organism. Cel dintîi este creierul – sediul sentimentelor şi al mişcării. Al doilea este inima, care pompează sîngele, irigînd toate părţile corpului şi menţinîndu-le în viaţă. Ficatul are, după Merola, aceeaşi importanţă, prin faptul că aici ia naştere fluxul sangvin nutritiv. Analogă celei corporale, organizarea statului avea, de asemenea, trei centre vitale a căror funcţie era, potrivit lui Merola, riguros aceeaşi cu a celor trei componente menţionate: clerul (sau „creierul" vieţii sociale, întrucît oferea întregii societăţi modelul unei conduite adecvate), cei care luptă (adică nobilii, identificaţi de autor cu inima) şi „starea a treia" sau plebea (ţăranii, meşteşugarii etc.), asociată funcţiei ficatului[425], prin faptul că furniza tot ceea ce era necesar supravieţuirii organismului.

În această schemă tripartită care, pînă aici, nu are nimic ieşit din comun în raport cu bine-cunoscuta ei formă tradiţională – şi, faptul se cuvine notat, din care regele este absent, nefiindu-i rezervată nici una dintre corespondenţele ce îi erau, în mod obişnuit, atribuite[426] –, Merola introduce, totuşi, o componentă nouă: categoria „oamenilor de litere" (medici şi jurişti), pe care o integrează, la început, „stării a treia", pe temeiul funcţiei sale inspiratoare, educative, în raport cu mulţimile. Această soluţie, foarte „canonică", după cum se poate vedea, nu-l mulţumeşte, însă, pe autor. Pentru a-i proba inadecvarea în raport cu situaţia din epoca în care scria, el construieşte, tot metaforic, un edificiu social de astă dată complet diferit, în care principiul corespondenţelor organice proprii sistemului precedent, deşi este menţinut, apare cuplat acum nu cu cele trei grupări socio-profesionale cunoscute, ci – fapt deosebit de interesant – cu trei categorii profesionale singularizate: *teologul* (corespunzător creierului), *medicul* (omologul inimii) şi *juristul* (sinonimul ficatului). Cei trei, numiţi de Merola „oamenii de artă" (*artifices*), sînt imaginaţi ca formînd o adevărată armatură a edificiului social, conlucrarea lor asigurînd pacea şi echilibrul politic.

Nu este o exagerare să spunem că noua imagine a „corpului social" (şi, prin extensie, „politic"), propusă de Jeronimo Merola, ar putea fi considerată, pentru epoca şi în domeniul ei, o adevărată „revoluţie copernicană". Deşi nu avem dovezi că a fost în vreun fel luată în considerare, scrierea medicului spaniol nu rămîne mai puţin semnificativă: ea nu numai că substituia organizării tradiţionale, pe „ordine" (şi „stări"), una nouă, întemeiată pe utilitatea socială a profesiunii, dar, procedînd astfel, propunea, implicit, o reformă a înseşi relaţiilor şi ierarhiilor în vigoare, potrivit noului principiu al *meritului*, considerat superior tradiţionalului criteriu al originii sau naşterii. Deosebit de semnificativ ni se pare şi faptul că Jeronimo Merola nu era ceea ce în termenii de astăzi numim un gînditor

politic, ci – cum am spus – un medic (aidoma – să nu uităm – lui Marsiglio de Padova, mai înainte). La prima vedere, acest lucru pare curios, dar el nu are, totuşi, de ce să ne mire. Aşa cum vom vedea şi mai departe, faptul că, în epoca Renaşterii, medicii se „avîntă" în teoretizări politice şi, invers, juriştii şi „oamenii politici" folosesc în demonstraţiile lor repere uzuale ale imaginarului medical al corpului constituie o importantă particularitate a climatului cultural al timpului, care evidenţiază „generalitatea" unui discurs medical, amplu utilizat dincolo de frontierele sale epistemice. Această trăsătură sugerează că dialogul dintre medicină şi politică, sesizabil, cum am constatat, în multe texte antice, s-a menţinut în arierplanul cultural din Europa de Apus ca o paradigmă interpretativă implicită, pînă în perioada pe care o avem în vedere aici, ieşind ocazional „la suprafaţă" în scrieri precum cea pe care tocmai am discutat-o.

Dar tratatul lui Merola trebuie situat şi în contextul prefacerilor sociale din secolele XV-XVI din Europa Apuseană, cînd noile categorii profesionale apărute în acest interval nu îşi găseau, încă, locul în structura socială ternară, de sorginte medievală. Din acest unghi, înţelegem mai bine scopul medicului spaniol. Tratatul său nu urmărea să remedieze anumite disfuncţii politice, ci să legitimeze inserţia socială a unor noi grupări pe o treaptă potrivită cu funcţia şi aspiraţia lor. Metafora corpului, utilizată de el, joacă, astfel, încă o dată, rolul unui veritabil revelator, scoţînd la lumină adîncimile unei întregi epoci istorice.

Spre deosebire de continent, evoluţia imaginii corpului în *Anglia* a împrumutat, cu începere din cel de-al XIII-lea veac, un aspect sensibil diferit. Nu este vorba numai de teoria juridică a celui de-al „doilea corp" (amintită mai sus) şi nici de conservarea identităţii dintre „cap" şi „rege" în cadrul „corpului mistic" al regatului (recurentă, cum tocmai am văzut, şi dincolo de Canal în secolul următor[427]). Deosebit de interesant şi semnificativ, totodată, este faptul că, începînd cu perioada amintită, monarhul s-a văzut constrîns să împartă poziţia preeminentă care îi era atribuită cu consiliul şi Parlamentul, ceea ce sugerează limpede consensualitatea dintre mutaţiile imaginarului şi realitatea politică. Ocazional, chiar, rolul „corpului" este asociat ultimei dintre cele două instanţe, cum s-a întîmplat, bunăoară, în 1365, cînd o hotărîre judiciară formulată de Eduard al III-lea a trebuit să includă în protocolul său recunoaşterea formală a acestui lucru. Cîteva decenii mai tîrziu, în 1401, la închiderea sesiunii parlamentare, Speakerul Camerei Comunelor găsea de cuviinţă să compare „corpul politic" al regatului cu Sfînta Treime, procedurile instituţiei pe care o reprezenta fiind, cu acelaşi prilej, asemănate de orator cu celebrarea liturghiei[428]. Astfel de exemple devin în perioada următoare aproape curente, atestînd un raport de forţe în mod clar favorabil amintitei instituţii.

O notă oarecum aparte face, din acest punct de vedere, tratatul lui Sir John Fortescue (cca 1394 – cca 1476). Intitulat *De laudibus legum Angliae* şi redactat în anul 1457 (sau, după alte opinii, între 1468-1471), în timpul domniei regelui Henric al VI-lea (1421-1471), acesta nu mai situa în prim-planul vieţii politice Parlamentul, ci poporul, a cărui voinţă era imaginată ca prinzînd corp în forul legislativ al regatului. Opunînd monarhiei absolute (întruchipată de Franţa) o formă temperată de guvernare, autorul se înscria atît în tradiţia arstotelico-thomistă, care deriva legea politică din legea naturală, cît şi în cea marsiglianâ, potrivit căreia autoritatea supremă în cadrul statului revenea, cum ne amintim, ansamblului cetăţenilor sau „legiuitorului suprem". Aceasta pare a fi cea mai de seamă înrîurire care l-a inspirat pe autor, ceea ce se răsfrînge, în chip vădit, şi asupra modului în care John Fortescue întrebuinţează metafora corpului[429].

La fel cum, în trupul omenesc, dezvoltarea porneşte de la embrion – afirmă el –, iar conducerea întregului este asigurată de cap, regatul se naşte din popor, constituindu-se

într-un „corp mistic", guvernat de un singur om, aflat în fruntea statului. De asemenea, întocmai cum inima este sursa vieţii în corpul natural, prin fluxul sangvin transmis tuturor organelor, la fel şi voinţa poporului constituie izvorul vieţii pentru „cap" şi toate membrele corpului politic. Aşa cum inima irigă, prin sînge, partea cea mai de frunte a trupului, voinţa poporului – expresie a voinţei lui Dumnezeu – îl luminează pe principele legat de supuşii săi prin legi, aidoma capului de restul corpului. Întreg „corpul politic" – conchidea Fortescue – este, astfel, solidar: chiar dacă cel care comandă este „capul", acesta este inseparabil de restul „membrelor", ceea ce îi impune, cu necesitate, o guvernare pentru folosul (binele) comun, căci o politică arbitrară sau – mai rău – tiranică, împotriva poporului, ar fi – încheia Fortescue – contrară însăşi vieţii „corpului politic" şi principiului constituirii şi existenţei sale.

Această evoluţie spre ceea ce am putea numi un constituţionalism *avant la lettre* nu a continuat, însă, fără sincope. Odată cu prima jumătate a secolului al XVI-lea, utilizarea metaforei „corpului politic" revine, în scrierile autorilor englezi, ca un argument peremptoriu al acelor demonstraţii care, urmărind consolidarea unităţii politice în noul context determinat de reforma religioasă a lui Henric al VIII-lea (1509-1547), reafirmau suveranitatea regală ca un principiu de bază al organizării regatului. După cum bine s-a observat[430], analogia dintre corpul omenesc şi stat a devenit, în această perioadă, „cel mai util dintre conceptele politice", fiind întrebuinţată de autorii englezi nu numai pentru a reconstrui, pe temeiul ei, imaginea unei monarhii care îşi asumase şi atributul conducerii instituţiei ecleziastice, ci şi pentru a legitima un (nou) tip de unitate, caracterizat prin absorbţia „corpului mistic" în „corpul politic". În Anglia Renaşterii, antropomorfizarea statului a fost o imagine esenţială[431].

Din suita de menţiuni ale analogiei pe care o analizăm, se pot reţine două direcţii de întrebuinţare, care domină întreaga perioadă.

Mai întîi, metafora corpului apare inserată într-un discurs care redefinea natura Bisericii, justificînd rolul director asumat de monarhie în chestiunile religioase[432]. Continuînd un tip de reflecţie schiţat încă din *Defensor pacis*, acest discurs opera o distincţie esenţială între statutul de „corp mistic" al Bisericii, acceptat doar într-un sens pur religios, şi, pe de altă parte, statutul civil al instituţiei ecleziastice, care nu excludea, ci, dimpotrivă, presupunea cu necesitate recunoaşterea autorităţii legitime a regelui, deopotrivă în calitatea acestuia de „cap" al ei şi monarh de drept divin. Afirmarea acestui principiu monocratic de conducere, în acelaşi timp laic şi religios – prin care supuşii erau îndemnaţi la o ascultare deplină faţă de rege –, constituie subiectul mai multor scrieri din această epocă, precum *Oration of true obedience* (*De vera obedientia*), al cărui autor este Stephen Gardiner, episcop de Winchester, în 1535 sau *An Exhortation to the People, Instructing them to Unite and Obedience*, elaborat (în 1535) de Thomas Starkey. În acest din urmă tratat, deşi întîlnim aceeaşi distincţie fundamentală între corpul spiritual al Bisericii, al cărui „cap" este Christos, şi expresiile („corpurile") ei civile sau naţionale, afirmarea preeminenţei regale asupra instituţiei ecleziastice, fără a fi ambiguă, este, totuşi, enunţată de autor numai ca o simplă realitate de fapt, nu ca expresia unui principiu sprijinit pe o temeinică argumentaţie doctrinară (cum, poate, ar fi dorit monarhul, căruia Starkey i-a dedicat scrierea)[433]. Thomas Starkey procedează aici – este doar o supoziţie – ca şi cum, acceptînd (şi, cu siguranţă, sprijinind) autoritatea regelui, ar fi ezitat să-i recunoască acesteia o extensie ce risca – pe drept cuvînt – să fie discreţionară.

Această atitudine nu era, în epoca la care ne referim, singulară. Mulţi gînditori politici ai vremii erau preocupaţi ca puterea nemăsurată recunoscută regelui să nu degenereze,

favorizată de conjunctură, în tiranie. Aşa se explică elaborarea, în aceeaşi perioadă, a unor teorii politice care concepeau autoritatea monarhului nu numai ca fiind contrabalansată de „corpuri" alternative (consilieri, Parlament), ci şi dependentă de consimţământul (instituţional) al supuşilor. În scrierile specifice acestei direcţii de interpretare – a doua, după aceea mai sus amintită –, metafora „corpului politic" reapare asociată cu structurile paralele ale puterii, după modelul din veacurile precedente (al XIV-lea şi al XV-lea). Caracteristică din acest punct de vedere este pledoaria pentru primatul legii şi idealul unei monarhii constituţionale, al cărei autor este acelaşi Thomas Starkey (cca 1495-1538), într-un tratat mult mai cunoscut – şi infinit mai celebru – decît precedentul, intitulat *Dialogue Between Reginald Pole and Thomas Lupset*.

Spre deosebire de toate scrierile pe care le-am menţionat, în *Dialogue...*, analogia cu trupul uman este, cum au observat toţi comentatorii săi, „mai mult decît o simplă trăsătură accidentală"[434]. De fapt, ea constituie însăşi structura sa de rezistenţă, puţine fiind scrierile politice ale epocii care îi atribuie o importanţă atît de mare. Redactat, cel mai probabil, către 1532-1533 (poate şi mai devreme, între 1530 şi 1532)[435] – într-o perioadă extrem de critică în istoria monarhiei engleze –, tratatul înfăţişează un tablou deosebit de viu şi autentic al situaţiei Angliei din epoca respectivă, căruia îi asociază cîteva propuneri de reformă, cuprinzătoare şi practice. În afara împrejurărilor de ordin istoric – pe care le vom reaminti imediat – nu se cunosc exact toate motivaţiile particulare care s-au aflat la originea compunerii dialogului[436]. Se poate însă presupune cu un foarte bun temei că este vorba, aici, de o tentativă „travestită" a lui Thomas Starkey de a-l convinge pe influentul personaj care era Reginald Pole (arhiepiscop de Canterbury, mare umanist, un *spiritus rector* al învăţaţilor din vremea sa şi, la data respectivă, chiar protectorul autorului) să-şi asume un rol politic de prim-plan în reorganizarea „constituţională" a regatului (preconizată de Starkey), în sensul instituirii unei monarhii „mixte" (eventual chiar elective), întemeiată pe principiul împărţirii puterii între rege, Parlament şi diferitele consilii, sub egida unei aristocraţii care trebuia reformată pentru a fi aptă să-şi asume responsabilitatea conducerii. În acestă „schemă", Pole ar fi urmat să deţină fie funcţia de lord-cancelar, fie de consilier principal al regelui, ceea ce i-ar fi conferit atribuţii deosebit de întinse. Circumstanţele păreau deosebit de favorabile unui asemenea plan şi este legitim să presupunem că ele au jucat un mare rol în decizia lui Starkey de a-şi scrie tratatul (ceea ce şi explică rapiditatea redactării). Cum bine se ştie, interstiţiul amintit a fost unul decisiv în ruptura intervenită între monarhia engleză şi Biserica Romei şi, pe cale de consecinţă, în trecerea Angliei în tabăra Reformei[437]. Ocazia de a-i propune lui Henric al VIII-lea un plan complex de reorganizare a guvernării i se va fi părut lui Starkey prea prielnică pentru a fi scăpată. Din motive care nu interesează discuţia noastră, acest proiect – pe care autorul ar fi vrut, iniţial, să-l prezinte regelui – nu s-a realizat[438]. În ciuda acestui fapt, el nu rămîne mai puţin semnificativ prin concepţia politică despre monarhia limitată, pe care o dezvoltă în spiritul unei tendinţe împărtăşite – cum am spus – de majoritatea gînditorilor timpului.

Pornind de la trei modele eminente, *Defensor pacis*, scrierile aristotelice şi – mai ales – opera platoniciană (a cărei înrîurire este sesizabilă inclusiv în forma dialogică a textului), tratatul lui Starkey dezvoltă două teme majore: cauzele decăderii „comunităţii politice" (*commyn wele*) a regatului şi remediile ei. În prima parte, analogia dintre corp şi comunitatea politică a regatului este folosită de principalul interlocutor (Reginald Pole) pentru a evidenţia condiţiile de bază ale bunăstării amîndurora. Întocmai cum armonia şi starea „înfloritoare şi prosperă" a trupului fizic şi sufletului conferă fiinţei umane

bunăstare şi fericire, la fel – afirmă Pole – şi buna înţelegere dintre „corpul politic", format din „multitudinea oamenilor", şi ceea ce, în acest corp, ţine locul sufletului, adică „ordinea civilă" şi „legea politică", contribuie la stabilitatea comunităţii[439]. Căci – continuă personajul – întocmai cum trupul fizic primeşte viaţă de la suflet şi este guvernat de el, la fel şi „multitudinea oamenilor" din fiecare ţară primeşte „viaţa civilă" prin intermediul legilor bine aplicate de funcţionari capabili şi guvernanţi înţelepţi.

Absolut necesar vieţii, echilibrul dintre corp şi suflet depinde, atît în corpul fizic, cît şi în cel politic, de respectarea riguroasă, de către fiecare membru, a locului şi funcţiei pe care natura i le-a stabilit în economia ansamblului[440]. Toţi cei ce primejduiau această unitate trebuiau izgoniţi pentru totdeauna din comunitate sau – se răzgîndeşte interlocutorul – „mai bine" daţi morţii, ambele sancţiuni, însă, numai pe temeiul legii[441].

Ducînd mai departe analogia seminală a tratatului său, Starkey stabileşte, prin intermediul personajului principal, cîteva corespondenţe deosebit de semnificative între părţile cele mai importante ale celor două corpuri. Inima – care, pentru autor, este membrul dominant, atît în corpul fizic, cît şi în cel politic – este asemănată regelui, „principelui sau celui ce conduce statul – fie acesta unul sau mai mulţi, după forma în care este guvernată comunitatea şi întocmirea sa politică"[442] (aluzie destul de transparentă la preconizatul rol director al aristocraţiei). Întocmai cum din ea izvorăsc toate puterile naturale specifice unui trup viu (simţurile, raţiunea, judecata, sentimentele şi, pînă la urmă, însăşi viaţa), la fel şi de la conducătorii statului se răspîndesc, în întregul corp politic, legile, ordinea, dreptatea, virtutea şi cinstea. Organele de simţ aferente capului (ochii şi urechile) îi apar lui Starkey aidoma slujbaşilor de rang inferior, numiţi de rege pentru a se îngriji de bunăstarea întregului „corp politic". Meşteşugarii şi războinicii sînt ca mîinile, care apără trupul de duşmanii din afară şi îi procură cele trebuitoare vieţii de zi cu zi. În sfîrşit, picioarele acestui „corp" sînt puse de autor – ca şi în modelul salisburyan, care, cel puţin în această privinţă, pare a fi exercitat asupra tratatului lui Starkey o înrîurire deloc neglijabilă – pe acelaşi plan cu plugarii şi, în general, cu toţi cei ce lucrează pămîntul, întrucît menţin şi sprijină, prin munca lor, întregul „trup" al comunităţii[443].

Ceea ce Pole înfăţişează prin comparaţia dintre corpul fizic şi cel politic, care ne readuce aminte de principiul cardinal al diferenţierii funcţionale a organelor, este starea de perfecţiune a fiinţei umane, ilustrată de trei atribute: sănătatea, vigoarea sau puterea şi frumuseţea. Menţinerea acestor însuşiri era, bineînţeles, făcută să depindă, în primul rînd, de mai sus semnalata cerinţă a respectării de către fiecare organ a rolului pentru care fusese creat. În egală măsură, însă, ea ţinea, în concepţia lui Thomas Starkey, şi de ceea ce noi am putea numi, cu ajutorul cuvintelor noastre, o judicioasă respectare a proporţiilor: datoare să funcţioneze pentru scopul pentru care a fost creată, fiecare componentă a „corpului politic" trebuia să nu-şi întreacă nici măsura, prin hipertrofiere sau diminuare. Principalul indiciu al sănătăţii şi vigorii unui regat este, pentru autor, un dozaj optim (*a convenient multitude*) al populaţiei. Atunci cînd acest lucru nu este respectat – ceea ce conduce fie la o suprapopulare şi la penurie alimentară, fie la un deficit demografic (oglindit într-o mediocră punere în valoare a resurselor materiale ale ţării) – apare boala[444]. Aici, în punctul cel mai important al tratatului, care dezvoltă un amplu paralelism între disfuncţiile corpului fizic şi cele ale „corpului politic", dă autorul englez întreaga măsură a virtuozităţii sale comparatiste.

Maladiile pe care Thomas Starkey (prin gura lui Pole) le considera specifice unui regat (cum era monarhia Tudorilor, nominalizată explicit de autor) sînt în număr de opt. Dintre

acestea, şase erau imaginate ca afectînd cele trei atribute ale „perfecţiunii" corpului, una capul şi încă una mîinile şi picioarele. Din prima categorie, slăbirea, hidropizia (acumularea patologică de apă în ţesuturi sau în cavităţile naturale ale corpului, descrisă de Starkey ca un exces de „umori dăunătoare" – *ill-humours*), paralizia şi pestilenţa erau concepute ca fiind antinomice sănătăţii. Slăbirea – potrivit autorului – este provocată de pierderea, din diverse motive, a populaţiei. Hidropizia (*dropsy*) apare în „corpul politic" atunci cînd există un exces de oameni fără căpătîi sau ocupaţi „cum nu trebuie" (*ill-occupied*) (prin care Starkey înţelegea toate categoriile nelucrative: servitori, preoţi, călugări etc.). Paralizia decurge atît din repartiţia inegală a bunurilor de lux între membrii acestui „corp", cît şi din inutilitatea acestor bunuri. Pestilenţa, în fine, constituie un efect al conflictului dintre toate componentele statului. Amploarea sa distructivă este atît de mare, încît Starkey o compară cu aceea a ciumei[445].

Nebunia era maladia capului, iar guta – boala mîinilor leneşe şi a picioarelor. Pentru fiecare dintre aceste afecţiuni, Thomas Starkey propunea remedii specifice, a căror finalitate consta în restaurarea bunăstării materiale generale, a echilibrului şi iubirii reciproce dintre toate părţile regatului, pe scurt, a unităţii „corpului politic", în respectul ierarhiilor naturale[446].

Mai departe, autorul se referă la cele patru umori ale corpului, stabilind pentru fiecare o corespondenţă cu patru forme de guvernare: monarhia ereditară, conducerea aristocratică, democraţia şi monarhia electivă. Starkey o preferă pe ultima, asociind-o temperamentului sangvin, pe care – spune el – medicii îl consideră cel mai potrivit pentru menţinerea sănătăţii.

După cum s-a remarcat[447], introducerea în discuţie a teoriei umorilor (care constituia una dintre bazele practicii medicale a timpului) nu era întîmplătoare. Menirea ei, în acest punct, era să aducă cel mai convingător argument în sprijinul tezei fundamentale a tratatului. După cum – susţine Starkey – tonusul organismului uman decurge din echilibrul celor patru fluide (aflate, cum ne amintim, în relaţie cu cîte unul dintre cele patru principii constitutive ale lumii: apa, aerul, pămîntul şi focul), cea mai bună formă de guvernare este aceea „mixtă", întemeiată pe conlucrarea dintre monarhie (identificată de autor cu inima) şi, pe de altă parte, Parlament (asociat capului) şi un consiliu aristocratic. Numai ea era capabilă să asigure unitatea regatului, punîndu-l la adăpost de „maladiile" inerente disproporţiei.

Instrumentalizarea metaforică a teoriei umorilor are în tratatul lui Starkey o semnificaţie care depăşeşte mesajul strict politic al acestei comparaţii. Precum ampla analogie dintre maladiile corpului şi disfuncţiile organizării statului, ea pare a constitui indiciul unei „naturalizări" a „corpului politic", prezentă (cum vom vedea imediat), în forme şi mai evidente, încă de la începutul secolului şi în reflecţia politică de pe continent[448].

Fără să mai insistăm asupra altor detalii legate de ecoul (mai degrabă precar) al tratatului în epocă şi de încercarea lui Starkey de a-l instrumentaliza (modificîndu-l) pentru a-şi promova interesele de parvenire[449], să notăm, încă o dată, cît de revelator apare el pentru chestiunea care ne interesează în aceste pagini. Precum tratatul lui Merola sau scrierile mai vechi pe care le-am analizat, tratatul lui Thomas Starkey ne arată, la fel de convingător, cum a fost întrebuinţată metafora corpului pentru a face să „treacă", prin mijlocirea imaginarului medical, un mesaj politic esenţial. Acest din urmă amănunt ne arată consistenţa cunoştinţelor medicale ale lui Starkey, evidenţiată de acurateţea denumirilor asociate diferitelor stări patologice. Să notăm, din nou, că o asemenea competenţă globală nu era, în epocă, ieşită din comun, nici în Anglia, nici – cum am văzut şi cum vom mai vedea

imediat – pe continent. În regatul englez cunoştinţele de acest gen par a fi fost, în secolul al XVI-lea, destul de răspîndite în diferitele categorii ale populaţiei – fapt sugerat de frecvenţa utilizării metaforelor medicale în predicile pastorilor calvini. Rudimentele medicinei galenice constituiau, de bună seamă, şi aici, ca pretutindeni în Europa de Apus, o componentă deloc neglijabilă a culturii comune a epocii[450].

Evenimentele care au urmat domniei lui Henric al VIII-lea nu au făcut decît să întărească forţa de convingere a unor asemenea teorii. Frămîntările prilejuite de guvernarea lui Eduard al VI-lea (1547-1553) şi mai ales a Mariei Tudor (1553-1558), pericolul restaurării definitive a catolicismului şi aparţia unor curente protestante radicale (puritanismul) în loc să-i conducă pe oamenii epocii la soluţia privilegierii unei guvernări autoritare, văzută ca o garanţie a ordinii şi liniştii, i-au determinat, dimpotrivă, să susţină în chip şi mai hotărît principiul monarhiei limitate sau „mixte", în care întrezăreau şansa împăcării dintre diversele interese. Alegoria corpului a rămas unul din referenţii esenţiali ai teoriilor elaborate în această perioadă, dar nu fără unele modificări, impuse de circumstanţe. Acest lucru se vede cel mai clar în perioada elisabetană (1558-1603), cînd metafora „corpului politic" trece printr-o amplă reconfigurare, în cadrul mai larg al unei reconceptualizări a autorităţii monarhice, provocată atît de insolita guvernare a regatului de către o femeie (a doua, e drept, după aceea dintre 1553 şi 1558, dar care avusese loc, totuşi, în alte condiţii), cît şi de necesitatea de a-i conserva acestuia identitatea protestantă[451].

În linii generale, acest fenomen a coincis cu prima parte a domniei Elisabetei I, marcată de multiple tensiuni, determinate de – cu o expresie actuală – manifestarea unor puternice prejudecăţi antifeminine. De aceea, poate nu întîmplător, cel mai important aspect al reconceptualizării la care ne-am referit, răsfrînt şi asupra modului de instrumentalizare a metaforei „corpului politic", l-a constituit reinterpretarea noţiunii de „monarhie mixtă" (prezentă, cum am văzut şi în perioada anterioară, în tratatul lui Thomas Starkey), ca un „corp politic corporativ" sau dual, în cadrul căruia rolul capului continua să fie deţinut de regină, dar cel al raţiunii moderatoare de stările privilegiate (lorzii şi „comunele"), unite cu regina printr-un „mariaj mistic", încheiat prin actul încoronării[452]. Această modalitate de divizare a puterii reitera, fără modificări esenţiale, mai vechiul principiu al conducerii regatului de către rege şi Parlament. Reafirmarea sa, în epocă, trebuie interpretată ca o expresie a necesităţii de a concilia, într-un fel, situaţia unei stăpîniri revenite, în mod legitim, prin moştenire, fiicei lui Henric al VIII-lea, cu dubla tradiţie, aristotelică şi creştină (accentuată de Reformă), a deprecierii genului feminin, care îi nega acestuia atît virtutea spirituală, cît şi capacitatea raţională. O dovadă cît se poate de concludentă în acest sens o reprezintă titulatura atribuită reginei în raport cu instituţia ecleziastică (ceea ce ne confruntă cu o expresie, de astă dată originală, a reconfigurării „corpului politic" elisabetan): nu de „cap" al Bisericii (cum fusese considerat tatăl ei), ci de „guvernator suprem" – o distincţie care denotă numai o capacitate administrativă, nu şi puterea de comandă[453].

La fel de semnificative şi originale în raport cu tradiţionala teorie a „monarhiei mixte" au fost şi tentativele – precum aceea a lui John Aylmer – de a amplifica definiţia acestei monarhii, prin înfăţişarea reginei ca fiind *ea însăşi* un conducător „mixt", purtătoare a unor componente ale „corpului politic" (masculin), dobîndite prin căsătoria mistică cu stările (masculine ale) regatului, sub autoritatea lui Dumnezeu[454].

Derivată din vechea simbolistică liturgică a uniunii sacre dintre conducător (preot, rege) şi funcţia sa, noţiunea de *încorporare* apare, astfel, ca fundamentală în ansamblul

conceptual elaborat de gînditorii englezi la finele secolului al XVI-lea în jurul acestei regalităţi feminine. În ciuda ambiguităţii sale, este aproape evident că termenul (niciodată enunţat ca atare, ci numai implicat de interpretările epocii)[455] a fost creat (mai bine spus, sugerat) cu scopul de a legitima un tip (relativ) inedit de conducere politică, care trebuia „încadrat" de cele două instanţe tradiţionale de control (Consiliul şi Parlamentul), de astă dată mai puţin de teama unui „derapaj" în tiranie (nicidecum exclus, totuşi, dată fiind experienţa din timpul Mariei Tudor), cît din necesitatea asigurării unei guvernări eficace. Altfel spus, explicînd situaţia regatului Angliei de a fi guvernat, în mod legal, de o femeie, „încorporarea" (şi, desigur, conceptul-matrice al „monarhiei mixte") punea, totodată, şi *condiţia* (limitativă a) acestei guvernări. Exact aceluiaşi ţel i-a servit şi identitatea stabilită între regină şi Deborah, judecătoare în vechiul Israel, creditată cu virtuţi profetice[456]. În conformitate cu această apropiere – care implica o alta, bogată, de asemenea, în conotaţii: aceea dintre regatul englez şi vechiul Israel –, aşa cum Dumnezeu învestise guvernarea profetesei biblice cu misiunea providenţială de a salva şi călăuzi poporul evreu, la fel procedase şi cu Elisabeta („noua Deborah"), pentru a şterge urmele apostaziei din timpul Mariei Tudor şi a salva „naţiunea" protestantă a Angliei. Dar, aidoma noţiunii de „încorporare", dacă această identitate consolida simţitor autoritatea reginei, ea îi slăbea, pe de altă parte, într-un grad la fel de ridicat, autonomia monarhică, întrucît concepea capacitatea de a „interpreta" voinţa lui Dumnezeu, manifestată prin regină, ca o prerogativă exclusiv *masculină*, exercitată de membrii Consiliului restrîns. Sensul ambivalent al apropierii dintre regina Elisabeta şi judecătoarea Deborah devine, astfel, cum nu se poate mai transparent: prezenţa monarhului pe tronul Angliei constituia o expresie a voinţei lui Dumnezeu, însă regina ilustra această voinţă doar atunci cînd îşi abolea propriul discernămînt, lăsîndu-i pe supuşii ei masculini să descifreze şi să enunţe această vrere supremă. Orice încercare contrară a monarhului (ca, bunăoară, proiectata căsătorie cu François de Valois, duce de Anjou, fratele regelui Franţei) era văzută ca o abatere de la acest rol providenţial, punînd în primejdie regatul. Regina trebuia doar să stăpînească. Guvernarea, în schimb, aparţinea consilierilor.

Ca să putem aprecia la justa ei valoare această adevărată performanţă doctrinară (nu conteză dacă deliberată sau nu), care justifica situaţia politică dată sacrificînd ceea ce trebuia sacrificat unei vechi prejudecăţi antifeminine, se cuvine reamintit faptul (menţionat şi mai sus) că, în ciuda legitimităţii sale, domnia Elisabetei I a trecut, la începuturile sale, printr-o fază extrem de critică (încheiată relativ tîrziu, după 1585), marcată de opoziţia unor lideri protestanţi importanţi, care nu puteau accepta o conducere de acest fel, fie ea şi legitimă. Atitudinea lui John Knox (1514-1572) – propagatorul Reformei în Scoţia, unde a fondat o Biserică presbiteriană după modelul rigorist de la Geneva – constituie, din acest unghi, cel mai grăitor exemplu, cu atît mai mult cu cît critica sa, îndreptată împotriva guvernării feminine, face apel, pentru a convinge, la o versiune foarte interesantă a metaforei „corpului politic"[457].

În 1558, Knox[458] a elaborat, în împrejurări ale căror detalii nu sînt importante pentru prezenta discuţie, un tratat semnificativ intitulat *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women*. Scopul său era de a arăta caracterul monstruos, altfel spus, contrar naturii, al exercitării guvernării de către o femeie[459]. Aluzia mai mult decît transparentă a autorului privea domniile Mariei Tudor în Anglia (tocmai încheiată) şi a Mariei Stuart în Scoţia, dar, prin implicaţie, nu o ocolea nici pe aceea – inaugurată un an mai tîrziu – a Elisabetei I, pe care ulterior Knox a fost dispus să o accepte doar în măsura în care noua regină s-ar fi arătat gata să se lase sfătuită de consilierii săi, consideraţi interpreţii mesajului divin[460].

Nu ne interesează aici toate amănuntele diatribei antifeminine a teologului protestant. Ceea ce este însă în cel mai înalt grad ilustrativ în contextul discuţiei noastre este că argumentul produs prin analogia cu corpul uman apare, în textul la care ne referim, în partea, la prima vedere, cea mai importantă a tratatului, în care Knox demonstrează completa abatere de la legile naturii a organizării politice, atunci cînd în fruntea acesteia regele este o regină. Procedeul întrebuinţat de autor ar putea fi caracterizat drept unul al inversiunii sau „simetriei răsturnate", dintre corpul natural, în care Dumnezeu a instituit o anumită ordine, şi, pe de altă parte, corpul monstruos. Dacă în cel dintîi capul ocupă poziţia preeminentă, dînd celorlalte mădulare viaţă şi mişcare, funcţiile sale cele mai importante fiind îndeplinite de ochi, urechi şi limbă, în corpul monstruos, dimpotrivă, nu numai că autoritatea directivă a capului lipseşte, dar funcţiile principale asociate în trupul omenesc acestui membru apar în locuri şi poziţii nefireşti: ochii în mîini, gura şi limba sub pîntec, urechile în picioare, totul trădînd o dezordine completă[461]. Un asemenea „corp politic" – conchide Knox – există ori de cîte ori o femeie este ridicată la domnie deasupra bărbaţilor, împotriva rînduielilor lui Dumnezeu. Acţionînd după o astfel de dispunere a membrelor, „corpul politic" este neputincios şi incapabil să atingă scopurile spirituale pentru care a fost instituită autoritatea civilă. El este – în termenii autorului – doar un „idol": deşi are aparenţa unei fiinţe, în realitate, el este lipsit de însuşirile vitale ale acesteia. Un idol – scrie Knox – „are ochi, dar nu vede", „gură, dar nu vorbeşte", nas cu care nu simte nimic, mîini şi picioare cu care este incapabil să apuce, necum să meargă. Sub stăpînirea unei femei, un stat este aidoma unui idol[462].

Pînă la urmă, cu condiţia arătată la început, fondatorul versiunii presbiteriene a Reformei pare a se fi împăcat cu realitatea politică din Anglia (unde, de altfel, a fost foarte puţin prezent). Reacţia sa nu rămîne însă mai puţin grăitoare sub raportul – amintit mai sus – al aprinselor dezbateri care au caracterizat primele decenii ale domniei Elisabetei I şi al însemnătăţii procedeului retoric care pare a fi inspirat majoritatea luărilor de poziţie din această perioadă: cel al comparaţiei dintre organizarea politică şi corpul uman.

Regina a încercat să combată atitudinile ostile de felul celei a lui John Knox şi concepţia despre autoritatea monarhică pe care acestea o oglindeau – aceea a stăpînirii divizate –, insistînd asupra suveranităţii sale exclusive în problemele statului. În a doua parte a domniei, după 1585, această nouă interpretare a puterii regale a devenit dominantă, fără a o anula însă pe cealaltă, a „monarhiei mixte"[463]. Este, poate, ceea ce explică, din unghiul unei lecturi care privilegiază simbolismul antropomorfic, treptata identitate care tinde să fie stabilită, în această perioadă, între regatul Angliei şi corpul fizic al reginei, ilustrată atît de iconografia cartografică (în care antropomorfizarea feminină a regatului este foarte frecventă) sau de portretele Elisabetei I[464], cît şi de literatura epocii – mai cu seamă de piesele shakespeariene –, unde „feminizarea" societăţii şi valorizarea virginităţii ca expresie a caracterului intangibil al trupului (altfel spus, a regatului) sînt, se poate spune, monedă curentă, ca elemente ale unui imaginar construit pe *topos*-ul apărării faţă de ameninţările exterioare[465].

Revenind pe continent, în *Franţa*, şi rămînînd în limitele celui de-al XVI-lea veac, să notăm faptul că metafora „corpului politic" nu numai că a adoptat aici – în circumstanţele războaielor religioase, care se cunosc – un caracter proteiform, fiind utilizată, cum au observat unii specialişti ai acestei epoci, pentru a legitima concepţii uneori radical diferite şi, frecvent, chiar antinomice, referitoare atît la monarhie, cît şi la relaţiile confesionale din regat[466]. În egală măsură, ea pare a fi fost marcată şi de o importantă înnoire, fără vreo analogie cu ceea ce cunoaştem din expresiile anterioare ale acestei reprezentări:

semnul de egalitate pus de unii autori care scriu în chiar primii ani ai acestei perioade între corpul natural şi „corpul politic".

Noua concepţie apare foarte clar – pentru întîia dată – în tratatul lui Claude de Seyssel (cca 1450 – 1520), *La Grand[e] Monarchie de France* (1519). Pentru eminentul cleric şi jurist[467] – care îşi concepe scrierea după venerabilul model al „oglinzilor" principilor, adresînd-o tînărului Francisc I –, „lucrul public" nu se deosebeşte, în privinţa structurii şi a duratei, de alcătuirile lumii naturale. Ca şi acestea, „corpul mistic" al statului (cum îl numeşte el) este, prin voinţa lui Dumnezeu, supus finitudinii (mai exact, „degradării" şi „transformării"). Dar, chiar dacă „timpul declinului şi al disoluţiei [sale] soseşte, în mod necesar, mai devreme sau mai tîrziu"[468], acest deznodămînt poate fi grăbit sau întîrziat prin modul de guvernare al monarhului. Aşa cum oamenii pot trăi mai mult şi sînt cu atît mai sănătoşi cu cît – scrie de Seyssel – au *une meilleure complexion* şi un regim de viaţă bun, la fel şi statele se bucură de o viaţă mai lungă cu cît sînt mai bine instituite şi guvernate[469].

Ce înseamnă, însă, pentru autor o bună guvernare (prin care el înţelege, desigur, guvernarea monarhică, *l'estat monarchique* fiind considerat de de Seyssel *meilleur que nul autre*[470])? În această privinţă – care constituie aspectul crucial al tratatului său – eruditul umanist are două răspunsuri. Buna guvernare este, mai întîi, aceea care se restrînge de la excese, prin acceptarea de către monarh a rolului necesar, de „frînă" instituţională, îndeplinit de religie, justiţie şi de ceea ce de Seyssel numeşte *police* (termen complex, prin care autorul înţelege atît legile fundamentale ale regatului – inalienabilitatea patrimoniului regal, legea „salică" şi autoritatea cutumei –, cît şi principiile şi măsurile prin care acesta este administrat şi guvernat)[471]. Tipul de monarhie definit, în acest mod, de Claude de Seyssel este unul „mixt" sau „temperat"[472], foarte apropiat de un model republican, care i-a fost, cu siguranţă, inspirat umanistului francez de lecturile din autorii antici.

În al doilea rînd – şi aici intervine încă un aspect, poate cel mai important, al sinonimiei dintre „corpul politic" şi corpul fizic, introdusă de tratatul lui de Seyssel –, buna guvernare a regatului constă în cultivarea atentă şi permanentă a echilibrului dintre „stările" care îl compun (în număr de trei[473]), prin respectarea şi apărarea libertăţilor, privilegiilor şi „obieciurilor lăudabile" (*louables coutumes*) ale fiecăreia. Monarhul trebuie să se îngrijească ca nici una dintre aceste „stări" să nu se ridice „peste măsură" (*oultre mesure*) asupra alteia şi, pe de altă parte, ca toate trei să nu se răzvrătească împotriva puterii. Întocmai cum sănătatea corpului fizic depinde de armonia celor „patru elemente şi umori", la fel – scrie de Seyssel – şi trăinicia „corpului mistic" este dată de raporturile armonioase dintre categoriile de populaţie care îl compun, discordia dintre ele putînd ruina monarhia şi antrenînd disoluţia statului[474].

Nicole Hochner a văzut, pe bună dreptate, în această comparaţie expresia cea mai clară a originalităţii tratatului lui de Seyssel[475]. Într-adevăr, în contrast cu imobilismul tradiţional al „corpului politic", caracterizat, ca în tratatele pe care le-am analizat mai înainte, prin ierarhia stabilă a „membrelor" şi condamnarea „mişcării", interpretată ca un factor de dezordine şi creator de „monstruozităţi"[476], *La Grand[e] Monarchie...* ilustrează, dimpotrivă, o viziune dinamică, fiziologică a „corpului politic", evidenţiată de accentul pus de autor pe *mobilitatea socială*, apreciată ca modalitatea esenţială a conservării echilibrului dintre stările („umorile") regatului. Fără a ştirbi din privilegiile marii nobilimi (care, potrivit lui de Seyssel, constituie principalul sprijin al monarhului, ceea ce îi impune acestuia să aibă faţă de ea o grijă deosebită[477]), ascensiunea „poporului gras" şi a celui

„mărunt" trebuia, în limite rezonabile, încurajată, nu numai pentru a le satisface acestora pretenţiile şi ambiţiile normale de parvenire, dar şi dintr-o necesitate absolută: refacerea periodică a rîndurilor nobilimii, împuţinate, în mod natural, de războaie şi mortalitate. Concepînd această mobilitate exact în (sau foarte aproape de) modul cum preconiza medicina timpului reglarea umorală a corpului (adică prin completarea deficitului cu suplimentul necesar), Claude de Seyssel pleda, astfel, pentru ceea ce am numi astăzi „circulaţia elitelor", întrevăzută ca o condiţie principală a stabilităţii statului monarhic.

Explicarea acestei importante schimbări a concepţiei asupra „corpului mistic" al statului (expresie considerată – profund greşit, după opinia noastră – de Michèle Clément ca fiind aplicată de autor nu regatului, ci societăţii, pe care de Seyssel ar fi inventat-o, astfel, ca un „corp"[478]) nu poate depăşi, deocamdată, stadiul ipotezelor. O primă constatare, banală, e drept, dar utilă ca punct de pornire, este că similitudinea dintre „umori" şi „stări" pare, cu certitudine, împrumutată de de Seyssel din registrul medical. Formaţia arhiepiscopului de Torino nu a fost, însă, una medicală, ci, cum am precizat deja, juridică şi teologică, ceea ce, adăugîndu-se marii sale familiarităţi cu literatura antică, i-a facilitat autorului – aceasta poate constitui încă o certitudine – abordarea unor probleme de filosofie politică, precum cele din tratatul său. Faptul că de Seyssel nu făcea parte din practicanţii acestei profesiuni nu înseamnă că el nu cunoştea, totuşi, rolul „umorilor" în organismul uman şi terapia prin echilibrarea acestora, care, în epoca sa, pentru un personaj din mediul lui de Seyssel, trebuie să fi fost într-atît de familiară, încît intra – cum, de altfel, am mai observat, referitor la alţi autori – în schemele „spontane", cele mai obişnuite, de reprezentare a disfuncţiilor corpului şi vindecării lor. Cu alte cuvinte, avem de-a face cu un loc comun al ştiinţei timpului, de care autorul „Marii monarhii" nu avea, asemenea multor altor contemporani, cum să nu aibă cunoştinţă.

În al doilea rînd, deşi de Seyssel nu era medic, nu este neapărat obligatoriu ca informaţiile lui despre acest domeniu să fi fost limitate la un nivel elementar. Este, desigur, o ipoteză, dar făcută plauzibilă atît de unele apropieri, mai savante, între arta guvernării şi aceea medicală, prezente în cuprinsul tratatului, cît şi de o particularitate a culturii umaniste, ipostaziată de toţi congenerii lui Claude de Seyssel şi, probabil, şi de acesta.

Înainte de a stărui asupra acestui din urmă argument, să notăm că ceea ce Claude de Seyssel pare a fi ştiut despre medicina epocii era mult mai mult decît simpla teorie a umorilor, menţionată mai sus. Pe lîngă frecvenţa cu care întrebuinţează termenul „remedii" (*remedes*), pe care îl împrumută din vocabularul medical, folosindu-l ca sinonim pentru îndreptarea disfuncţiilor politice, autorul nu ezită să propună, atunci cînd are în vedere strategia de lungă durată a guvernării, abordări complexe, de tip medical. Bunăoară, referindu-se la ceea ce am numi astăzi „măsuri structurale", necesare pentru „menţinerea" (*entretenement*) şi sporirea (*accroissement*) monarhiei, de Seyssel declară că va vorbi numai despre cele cu un potenţial de risc, în cazul în care vor fi prost aplicate, ignorîndu-le pe celelalte, care ţin de firescul guvernării. El procedează, cum singur o declară, întocmai ca medicii care, sesizînd la pacient o anumită predispoziţie dăunătoare sănătăţii, îi prescriu un regim profilactic *numai* pentru această (eventuală) disfuncţie, fără a se preocupa de „regimul sănătăţii generale a corpului"[479]. Într-un alt loc, condamnînd cheltuielile somptuare, considerate ca profund dăunătoare din punct de vedere economic şi moral pentru echilibrul social şi politic al regatului, de Seyssel recomandă ca interzicerea lor să fie cît mai timpurie şi radicală, pentru că – scrie el apelînd, încă o dată, la o metaforă medicală –, dacă „remediul" nu va „scoate rădăcina [răului]", tratamentul va fi numai paleativ, fiind luat

mereu de la capăt. Vindecarea va fi însă definitivă dacă umorile care produc răul vor fi expulzate[480].

Aceste cunoştinţe medicale, destul de sofisticate pentru un nespecialist cum era Claude de Seyssel, nu erau, în epoca în care a trăit autorul, neobişnuite la cineva format în spiritul culturii umaniste. Ne referim la un anumit aspect, integrator, al acestei culturi în secolele XV-XVI, ai cărei reprezentanţi propuneau, adeseori, pe baza unei observaţii foarte atente, aproape clinice, a vieţii politice, o abordare de tip medical a disfuncţiilor acesteia şi a terapiei lor, prin conjugarea dreptului şi a medicinei. După cum au notat mai mulţi exegeţi ai operei lui de Seyssel[481], tocmai implicarea acestuia în hăţişul inextricabil al afacerilor italiene şi savoiarde, ca emisar al regelui Ludovic al XII-lea, în 1508 şi 1512-1513, l-a determinat pe autor să confere o formă articulată, teoretică observaţiilor făcute cu fiecare dintre aceste prilejuri, ceea ce l-a preschimbat dintr-un practician al diplomaţiei într-un gînditor politic. *Principele* lui Machiavelli, redactat tot în timpul războaielor italiene (1513), dar, precum se ştie, publicat mult mai tîrziu (1532), datorează, şi el, mult (de fapt, totul) experienţei nemijlocite a autorului ca martor al gravelor încercări prin care a trecut, la începutul celui de-al XVI-lea veac, republica florentină. Pe de altă parte, precum scrierea contemporanului său francez, tratatul istoricului florentin conţine cîteva analogii medicale esenţiale – precum bine-cunoscuta teorie a umorilor – care, cum au arătat mai mulţi autori[482], joacă un rol-cheie în justificarea consideraţiilor sale politice. Dar, sub raportul corelaţiei dintre gîndirea politică şi medicină, *Principele* lui Machiavelli, ca şi tratatul lui de Seyssel, denotă mult mai mult decît simple analogii. Potrivit demonstraţiei lui Laurent Gerbier, autorul florentin a conceput o veritabilă artă politică a previziunii, inspirată de procedeul medical al prognosticului[483], făcînd, astfel, primul pas pe lungul drum al raţionalizării metodice a guvernării. Puţin înaintea lui Gerbier, Jacob Soll (care a examinat fenomenul invers : frecventa imixtiune în teoria politică a medicilor regilor Franţei, în secolul al XVI-lea) a făcut aceeaşi observaţie : el a constatat că una dintre recomandările pe care Machiavelli i le face ipoteticului său „erou" este de a gîndi aidoma unui medic, adică în termenii de cauzalitate şi prognostic proprii medicinei hippocrato-galenice[484]. Apropierea dintre medici şi principi, din unghiul atitudinii faţă de obiectele lor de studiu, se întîlneşte şi la Erasmus[485], urmat, în aceeaşi privinţă, de Jean Bodin (1529-1596), în opera căruia, de asemenea, cunoştinţele medicale sînt puse în serviciul unei „ştiinţe" politice concepute după modelul naturii[486].

Cu mult înaintea tuturor, Coluccio Salutati (1331-1406) a fost, aparent, printre cei dintîi care, în una dintre scrierile sale (*De nobilitate legum et medicinae*), a pledat pentru legătura dintre medicină şi drept, capabilă, după opinia sa, să întemeieze o „ştiinţă a certitudinii". Tot lui i se datorează, în acelaşi tratat, „analiza detaliată a principiilor medicinei în contextul ştiinţei civile" şi insolita interpretare potrivit căreia anatomia şi fiziologia capului pot sluji înţelegerii modului de funcţionare a statului[487].

În logica aceleiaşi confluenţe – tipic umaniste – a ştiinţelor, medicii au început, şi ei, în secolul al XVI-lea, să se intereseze de politică, urmărind să contribuie, prin arta lor, la vindecarea „corpului politic"[488]. Am amintit de exemplul spaniolului Jeronimo Merola, dar aşa procedează şi Rodolphe Le Maistre, medicul personal şi – fapt absolut semnificativ – consilierul lui Henric al IV-lea, ale cărui tratate îmbină principiile celor două domenii. Şi el, şi alţi contemporani (precum Abraham-Nicolas de la Framboisière, 1560-1636, sau Jean Héroard, 1551-1628) contribuie la elaborarea treptată, în această perioadă, a unei noi filosofii, naturale, a guvernării, deopotrivă politică şi medicală, considerată aptă să

confere monarhului statutul unui rege-filosof şi – după expresia lui de la Framboisière – chiar pe cel nemuritor al Divinităţii[489]. Cultura umanistă a Renaşterii pare, prin urmare, a fi reactualizat tradiţionala confluenţă (amintită de mai multe ori pînă acum) dintre discursul medical şi reflecţia politică, scoţînd, ca să spunem aşa, la suprafaţă o paradigmă interpretativă foarte veche, apărută, cum am văzut, în Antichitatea clasică.

În acest context, imaginea „naturalizată" (sau, mai bine spus, *materializată*) a „corpului mistic" al statului în tratatul lui de Seyssel nu mai apare atît de paradoxală. Nu avem – trebuie să recunoaştem – informaţii despre autori care, înaintea lui de Seyssel, să fi operat cu acelaşi tip de sinonimie ca învăţatul jurist. Cum am afirmat şi mai sus, autorul lui *La Grand[e] Monarchie* pare a fi fost cel dintîi care – în Franţa, cel puţin – a aplicat „corpului mistic" al statului teoria umorilor. El a scris într-o ambianţă culturală în care „medicalizarea" „corpului politic" nu era, atunci, ieşită din comun, devenind, în aceeaşi variantă „umorală", şi mai firească în deceniile de după dispariţia sa, nu numai la autorii francezi, ci şi la cei englezi, cum este cazul (mai sus discutat) al lui Thomas Starkey.

Joachim de Bellay, de exemplu, care îl va fi citit, probabil, pe de Seyssel, apelează la acelaşi tip de identitate între cele două „corpuri" (cel fizic şi cel „politic"), în tratatul său, *Discours sur les quatre estats du royaume de France* (terminat în 1559 şi publicat postum, în 1567), dar fără a folosi expresia „corp mistic"[490].

O apropiere asemănătoare o aflăm într-un tratat (*De la Sagesse*, 1601) al lui Pierre Charon (1541-1603). Discipol al lui Montaigne, bun cunoscător al operei lui Bodin, Charon stabileşte o identitate între „terapia" politică a „emoţiilor populare", a „ligilor" şi „răzvrătirilor" şi, pe de altă parte, aceea a disfuncţiilor umorale ale corpului, primele trebuind abordate după principiile tratamentului medical al celor din urmă. Considerînd că viaţa politică este nemijlocit afectată de umorile şi pasiunile proprii corpului fizic, Pierre Charon recomanda ca tratatment al tulburărilor politice o „medicaţie prin prudenţă", de natură să potolească aceste accese febrile[491].

La Guillaume de Saluste du Bartas (1554-1590) – un umanist de obedienţă hughenotă, autor al unui poem intitulat *La Sepmaine ou la création du monde*, scris în 1578 – teoria „umorilor" „corpului politic" împrumută o ipostază şi mai specială: însuşi monarhul întruchipează aici una dintre cele patru „umori", metaforă prin care du Bartas vrea să atragă atenţia asupra pericolului, pentru regat, al unei puteri monarhice neîngrădite, considerată la fel de pernicioasă pentru „corpul politic" precum o „umoare" în exces în corpul fizic. Acestei tentative – sugera autorul – trebuia să i se opună rezistenţă, întrucît efectele sale riscau să fie dezastruoase[492].

Utilizînd aceeaşi sinonimie, un pamflet anonim din jurul anului 1585 (*Origine de la maladie de la France avec les remedes propres à la guarison d'icelle, avec une exhortation a l'entretenement de la guerre*), elaborat de un partizan al Ligii Catolice, acuzîndu-l pe rege (Henric al III-lea) de înţelegere cu hughenoţii, îl considera o „umoare" dăunătoare „corpului politic" – un corp care, potrivit autorului, trebuia supus unei grabnice purgaţii sangvine prin uciderea monarhului felon, vinovat de a se fi aliat cu „umorile rele" ale regatului[493]. În general, perioada războaielor religioase dintre 1562-1598 din Franţa pare a fi fost caracterizată, în privinţa vocabularului politic, de o frecvenţă neobişnuită a analogiilor corporale (Penny Roberts vorbeşte de o adevărată „ubicuitate" a lor[494]), proprie ambelor tabere confesionale, în contextul cărora sinonimia dintre umorile corpului fizic şi alcătuirea şi funcţionarea „corpului politic" revine nu o dată. Într-un tratat redactat în august 1562 (dar republicat între 1568-1570) şi dedicat regelui Carol al IX-lea, autorul – René Benoist – afirmă că regele, pentru a vindeca „trupul regatului său", nu trebuie să

se teamă să înlăture şi să distrugă elementele corupte" (descrise de Benoist ca „umori" - *humeurs*)[495]. Aceeaşi comparaţie revine şi sub pana lui Jean du Tillet, partizan al monarhiei - şi, prin urmare, al catolicilor -, care, în aceeaşi perioadă, pune sfîşierea confesională a regatului pe seama unui „exces al umorilor rele" (*une grande superfluité de mauvaises humeurs*), vinovate de a fi adus, puţin cîte puţin, „trupul acestui stat în situaţia de a primi şi îndura schimbarea şi stricarea de care, începînd de atunci, a fost şi este şi acum atît de grav afectat şi lovit în toate mădularele sale" (*qui auroyent peu à peu disposé le corps de cest estat à recevoir & endurer le changement & alteration, dont depuis il a esté, & est encores maintenant si griesvement travaillé & affligé en tous ses membres*)[496].

Dar una dintre cele mai clare afirmări ale sinonimiei dintre alcătuirea „corpului politic" şi aceea a corpului uman i se datorează mai sus amintitului Jean Héroard (un autor la care vom reveni, într-un alt context). Medic personal al lui Ludovic al XIII-lea, între 1601-1628 - perioadă în care a ţinut un *Jurnal* amănunţit al sănătăţii monarhului -, Héroard nu se mulţumeşte numai să reitereze, succint, această analogie. Mergînd mai departe decît oricare dintre predecesorii şi contemporanii săi, el face din ea o adevărată „cheie de boltă" a confluenţei dintre medicină şi politică, justificînd prin ea rolul politic care se cuvenea, pe bună dreptate, atribuit medicilor, în contra - scrie autorul - unor „empirici de Stat" (*Empiriques d'Estat*), care, practicînd o artă a tămăduirii întemeiată nu pe legi, cum era normal, ci numai pe experienţă, „îi dispreţuiesc" (*ils les mesprisent*) pe ceilalţi, adică pe medicii „adevăraţi", consideraţi - am spune noi, astăzi, cu un termen mai mult decît peiorativ - un fel de belferi, „buni doar pentru meseria lor" (*bons qu'à l'exercice seul de leur vacation*), nu şi pentru altceva[497]. Iată, însă, pasajul integral din tratatul pedagogic, în care Héroard dezvoltă această analogie legitimantă: „Fiindcă este sigur că, întocmai cum trupul uman este alcătuit din umori contrare şi [din] părţi, unele simple şi unele amestecate; unele principale, altele subalterne; şi că din îndreptăţita competiţie dintre acestea ia naştere sănătatea corpului, [o sănătate] care, în lipsa acestei integrităţi [a părţilor corpului], este urmată de îndată de boală, însoţită de diverse accidente, după calitatea sau mărimea cauzei, la fel şi corpul unui Stat, indiferent de forma sa, este alcătuit în acelaşi chip şi se păstrează întreg printr-un respect scrupulos al legilor bune şi variate şi cade de îndată (...) ce forţa acestora slăbeşte şi decade, în funcţie de efortul slab sau puternic al cauzelor [care le subminează]"[498].

Este adevărat că, la autorii menţionaţi, dar şi la alţii (cu excepţia notabilă a lui Jean Héroard), comparaţia pe care o discutăm nu este sistematică, ci - în mod evident - ocazională. Dar chiar această „spontaneitate" referenţială este, în chipul cel mai puternic, grăitoare, întrucît ne arată cît de firească pare a fi devenit, în epocă, identitatea dintre „corpul mistic" al statului şi corpul fizic. Dacă la acest fapt mai adăugăm şi observaţia că la mulţi dintre autorii de pamflete sau tratate din acest interval (dacă nu chiar la majoritatea) descrierea situaţiei regatului este făcută în termenii unei grave patologii (a „infecţiei" şi „coruperii"), cele două tabere în conflict descriindu-se, reciproc, printr-un limbaj împrumutat din imaginarul contaminării („ciumă", „otravă", „cancer", „venin" etc.[499]), şi, pe de altă parte, dacă nu uităm că noţiunea de maladie continua, în secolul al XVI-lea, să fie în mod preponderent interpretată ca o disfuncţie a celor patru fluxuri ale corpului, „banalitatea" comparaţiei dintre umorile corpului şi stările regatului reiese cu atît mai clar.

Exemplele trecute în revistă pînă aici - cărora trebuie să le adăugăm, neapărat, alte două, din spaţiul englez: Thomas Starkey (în al cărui tratat, analizat mai înainte, apare

aceeaşi analogie umorală) şi Edward Forset[500] – sînt îndeajuns de grăitoare pentru a nu mai avea nevoie să fie suplimentate: indicînd „naturalizarea" „corpului mistic", ele denotă, pe de altă parte, noul loc, absolut respectabil, dobîndit de corpul fizic în paradigma culturală a epocii. De acest nou aspect ne vom ocupa în continuare.

2.6. La finele Evului Mediu: „corpul politic" şi reabilitarea corpului fizic

Frecvenţa ieşită din comun a metaforei politice corporale începînd cu cel de-al XII-lea veac pînă tîrziu în Renaştere (considerată – eronat – de Tilman Struve drept expresia unei carenţe conceptuale[501], dar care se înrădăcinează, de fapt, cum am mai spus, în viziunea „holistă" a Evului Mediu – împărtăşită şi de cultura Renaşterii – despre Univers) nu se datorează numai poziţiei privilegiate ocupate de *corp* în cadrul structurilor mentale specifice medievalităţii şi modernităţii timpurii. De fapt, chiar această poziţie a fost, în intervalele respective, consolidată de noile concepţii despre trup şi funcţionarea lui care şi-au făcut drum în „conştiinţa" celor două epoci, ca urmare fie a recuperării directe şi din ce în ce mai sistematice a valorilor culturii clasice, fie – mai obişnuit – a integrării în circuitul intelectual vest-european a scrierilor de specialitate arabe sau arabizante (şi iudaice), mai prompte, precum se ştie, în a valorifica pe larg moştenirea Antichităţii. În afară de progresele înregistrate în cunoaşterea embriologiei umane (despre care am vorbit), vechea idee a „corpului-maşină" (*machina corporea*), folosită, mai înainte, şi de Galenus, a devenit, şi ea, în secolul al XII-lea o temă importantă a speculaţiilor savante asupra microcosmosului şi macrocosmosului (fiind sortită, cum vom vedea, deşi nu chiar în această formă şi nicidecum prin înrîurire directă, unei cariere neaşteptate începînd cu secolul al XVII-lea) . Oricît ar părea de ciudat, însăşi Curia pontificală s-a definit, odată cu secolele XII-XIII, ca un mediu care a încurajat progresul cunoştinţelor anatomice[502]. În secolul al XIII-lea, mai buna familiaritate a mediilor savante cu alcătuirea trupului uman se reflectă atît în interesul pentru procedeele de prelungire a vieţii, cît şi în reinterpretarea nemuririi ca fiind specifică nu doar sufletului, ci şi corpului (teorie formulată de Roger Bacon[503]). Pe de altă parte, cunoaşterea lărgită a *Fizicii* lui Aristotel şi a tratatului său despre suflet[504], precum şi traducerea operelor lui Avicenna au permis aprofundarea speculaţiilor referitoare la activitatea corpului şi la interacţiunea organelor sale, fapt care se observă în aproape toate scrierile şi la autorii cei mai importanţi ai epocii. Albert cel Mare (Albertus Magnus), de pildă, studiind funcţionarea corpului-motor, constată că inima comandă muşchilor care trag de membre sau îşi slăbesc tensiunea pentru a le mişca într-o direcţie sau alta ori – în fine – exercită două forţe egale şi de sens contrar asupra aceluiaşi membru pentru a-l ţine imobil şi drept[505]. Pentru Henri de Mondeville, pe care l-am mai amintit, nu numai membrele constituie „instrumentele organice" (*organica instrumenta*) ale sufletului care le comandă mişcările, ci şi componentele fizice ale acestora: carnea, nervii, muşchii, ligamentele şi oasele. Ultimele fiind, după formă, asemănătoare pieselor unei maşini, iar ligamentele unor corzi şi articulaţiile unor pîrghii, mişcarea întregului corp – redusă, astfel, la o problemă de mecanică – devine, constată autorul, produsul tuturor forţelor care se adaugă sau se opun şi, deopotrivă, al efectelor de pîrghie. Carnetele lui Villard de Honnecourt, de asemenea, sugerează, prin schiţele lor, cît de importantă ajunsese în epocă ideea de energie a corpului în plină activitate şi, prin extensie, analogia sa cu „maşinile" apărute tot atunci în construcţii.

Elocvente pentru interesul arătat de savanţii epocii problemei funcţionării corpului omenesc, toate aceste dovezi – şi altele, încă – oglindesc, însă, tot atît de mult şi un proces – foarte lent, e drept – de *reabilitare explicită* a trupului, cristalizat în modelul umanist al Renaşterii, premergător modernităţii (în forma – reamintim – disocierii sale de suflet)[506]. Tratatul, de atîtea ori amintit, al chirurgului regelui Filip al IV-lea, de pildă, denotă un interes cu totul nesemnificativ pentru suflet, ca, de altfel, şi pentru problema mîntuirii. Nu sufletul (*anima*) îl preocupă pe autorul francez, ci valoarea socio-economică a corpului, căruia – fapt cît se poate de semnificativ – îi era atribuită şi capacitatea de a genera spiritul. Mergînd chiar mai departe, Henri de Mondeville considera că „toate defectele sufletului rezultă din aspectul corpului" (*les défauts de l'âme résultent de la complexion du corps*), vindecarea celui dintîi trebuind, prin urmare, să înceapă cu tămăduirea ultimului[507].

Anonimul autor al lui *Rex pacificus* (de care, de asemenea, am mai vorbit) merge însă mai departe chiar şi decît chirurgul regelui Franţei, reabilitînd şi mai făţiş corpul, în contextul unei complicate discuţii despre „spiritual" şi „temporal", suflet şi corp, al căror raport tradiţional apare, la el, complet răsturnat, în favoarea celui de-al doilea termen („temporalul", respectiv corpul)[508].

Unii suverani pontifi, bunăoară, Bonifaciu al VIII-lea, nu au fost, nici ei, insensibili la valenţele ipostazelor fizice ale corpului, pe care le-au utilizat pentru a se identifica *ei înşişi* cu atributele funcţiei (ceea ce reprezenta, pentru epoca respectivă, o noutate indiscutabilă)[509].

Curentele mistice de la finele secolului al XIII-lea şi de pe parcursul celui următor au tins, de asemenea, să rezerve corpului (şi inimii![510]) un loc din ce în ce mai important în comuniunea cu Dumnezeu, cum se observă, între altele, şi din noua interpretare asociată extazului: dacă în trecut, în perioadele marcate de efortul Bisericii de a impune o credinţă riguros conformă cu o serie de standarde universale, manifestările indubitabile ale contactului cu transcendentul se vădeau exclusiv printr-o *gestică* particulară (rămasă, de altfel, proprie pietăţii tradiţionale), revelatoare au devenit acum, dimpotrivă, *reacţiile* corpului însuşi, investit, astfel, cu dreptul de a participa, în sensul cel mai deplin al cuvîntului, la actul sacru al comuniunii. Despre unii mistici cuprinşi de extaz (Caterina de Siena) se spunea, de pildă, că levitează; despre alţii – că au membrele ca paralizate. Alţii, ca Robert de Salentino şi Julienne de Norwich, se autoflagelau sau, aidoma lui Heinrich Suso, îşi supuneau trupul la cele mai inimaginabile chinuri pentru a imita mai bine patimile lui Christos ori adoptau ipostaza unor adevăraţi „posedaţi". Exemplele sînt, la drept vorbind, nenumărate, dar ceea ce le face asemănătoare este faptul că, indiferent de natura lor concretă, toate par a se recomanda mai mult sau mai puţin explicit de la modelul Sfîntului Francisc primind stigmatele (care a fost pentru curentele mistice un veritabil prototip[511]) şi, totodată, de la o nouă formă de pietate, de expresie preponderent feminină[512], centrată nu pe latura spirituală a divinităţii lui Christos, ca pînă atunci, ci pe dimensiunea sa umană, corporală[513]. Un secol mai tîrziu (al XV-lea), corpul începe să joace un rol activ şi în rugăciune, cum putem observa dintr-o scriere din 1475, intitulată *Praeceptorium divinae legis*, al cărei autor, Johannes Nider, un dominican şi, totodată, un faimos inchizitor din zona renană, ne oferă, în acest sens, cea dintîi justificare ideologică foarte clară[514]. Sîntem, însă, deja, în această epocă, în plină Renaştere, ceea ce, desigur, nu constituie neapărat o explicaţie pentru atitudinea călugărului, dar, cel puţin, un factor care ar fi putut-o încuraja. Noul statut cucerit de corpul omenesc în cadrul celui mai refractar la schimbare sector al vieţii sociale a timpului este cît se poate de simptomatic: consecinţă

a unor succesive reevaluări anterioare, el reprezintă, totodată, primul pas hotărît pe calea unei evoluţii care va deveni ulterior din ce în ce mai pronunţată.

Oricît ar părea, însă, de ciudat, această tot mai evidentă reconsiderare a corpului în economia sfinţeniei şi interesul crescînd faţă de el ca obiect de cercetare nu s-au asociat, totuşi, cum ar fi fost de aşteptat, cu fortificarea nici a tradiţionalului model organicist de reprezentare a societăţii, nici a bine-cunoscutei imagini a „omului-microcosmos". S-ar spune chiar că dimpotrivă: cu cît respectivul interes a devenit mai pronunţat, cu atît interpretarea societăţii ca un corp a slăbit în intensitate; cu cît trupul s-a impus, *per se*, ca ipostază emblematică a ordinii naturale, cu atît dimensiunea sa metafizică şi simbolică, de univers în miniatură (*minor mundus*) a pălit în intensitate. Este ca şi cum noua preocupare faţă de formele concrete ale lumii „ideale" şi modul lor de îmbinare în cadrul universului material s-ar fi disociat treptat de duplicatele lor invizibile, expediindu-le în cea mai îndepărtată solitudine. (Cu toate acestea – precizarea se cuvine apăsat făcută –, modelul „corporal" al reprezentării lumii nu a dispărut din imaginarul colectiv al epocii. În multe dintre textele, de factură diversă, din secolul al XVI-lea şi chiar de la începutul celui următor, acest model a rămas un reper analogic destul de frecvent, [re]apărînd, ocazional, în diferite contexte. Imaginea corporală, organică, a societăţii a pierdut, în schimb, simţitor din amplitudine, estompîndu-se treptat.)

Între multe altele, două ar fi, după părerea noastră, principalele explicaţii ale acestui fapt.

Prima trebuie căutată, neîndoielnic, în popularitatea noilor forme de spiritualitate creştină din secolele XII-XIV, care, atît prin tipurile lor inedite de agregare comunitară cît şi prin valorile pe care le profesau, se adresau, fără deosebire, *tuturor* membrilor societăţii, „scurtcircuitînd", astfel, ierarhia socială şi subminînd-o în însuşi principiul ei întemeietor: tripartiţia funcţională, înscrisă, cum am încercat să demonstrăm, într-o viziune socială corporală.

În al doilea rînd – şi aici atingem o problemă capitală –, amintitul interes faţă de trup şi modul său de funcţionare, precum şi reabilitarea statutului său axiologic, oglindit de practicile religioase ale vremii, nu constituie – cum s-ar crede – expresii ale unei conjuncţii recuperate cu sufletul, ci, dimpotrivă, simptomul cel mai clar al *separării* lor iremediabile. Nu tradiţionala viziune organică, integrată, a Universului ni se dezvăluie, din nou, aici, ci percepţia inedită a autonomiei lumii şi a „autojustificării" componentelor sale materiale, incapabile de a se mai racorda, începînd de acum, la sacru altcumva decît prin diminuarea propriei condiţii sau prin autoanihilare. Chinuirea corpului ca modalitate predilectă de manifestare a pietăţii în cadrul noului tip de „economie a sfinţeniei" nu trebuie, aşadar, interpretată ca semn al unei regăsiri. Ea este, din contra, simptomul *pierderii* irecuperabile a proximităţii cu Divinul şi al înstrăinării faţă de un Absolut, a cărui recîştigare nu mai apare, în cel mai bun caz, posibilă decît cu o singură condiţie: mortificarea şi distrugerea a tot ceea ce-l contrazice[515].

Nimic nu conferă în plan teologic o expresie mai potrivită acestei noi viziuni decît nominalismul ockhamian care, prin fundamentele sale, deopotrivă implicite şi explicite (şi anume: inaccesibila depărtare a lui Dumnezeu şi neputinţa fiinţei umane de a se apropia de el decît pe cale pur intuitivă; misterul de nepătruns al planurilor sale şi posibilitatea consecutivă a intelectului de a cunoaşte cu adevărat nu universalul – de vreme ce acesta nu există decît în suflet –, ci numai individualul – *singulare intellegitur*[516]), a compromis şi mai mult tradiţionala credinţă într-o ordine generală inteligibilă, distrugînd, totodată, şi vechiul principiu al unităţii dintre cunoaştere şi etică, pe care se construise

concepţia despre structurarea în *ordines* a lumii şi societăţii. Prin aceasta, teoria teologului franciscan nu numai că a acreditat posibilitatea unui tip radical nou de inteligibilitate, dedus nu din mai vechiul postulat al concordanţei dintre *intelect* şi *lucru* (sau dintre capacitatea de a şti a omului şi configuraţia reală a lumii), ci din aptitudinea, infinit mai modestă, atribuită minţii umane de a elabora seturi coerente de propoziţii asupra unor fenomene, sortite să rămînă definitiv ascunse în esenţa lor. Subliniind, însă, caracterul relativ al cunoaşterii, teoria lui Ockham a distrus, în acelaşi timp, şi convingerea fermă în unitatea şi unicitatea ei, deschizînd larg accesul la formularea unei pluralităţi de concepţii concurente despre lume şi societate, legitimate doar de coerenţa lor intrinsecă şi de singularitatea actului cognitiv[517]. Aflăm aici, cum bine se observă, forma incipientă a viitoarei modalităţi *moderne* de practicare a ştiinţei, care va aboli definitiv dimensiunea metafizică a corpului, nu înainte, însă, de a fi reconvertit *sufletul* în *psihic*, refăcînd, astfel, dar pe un plan pur material, conjuncţia lor de odinioară.

Note

1. *Cf.* Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII*ème*-XV*ème *siècle*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 244. Autorul consideră că, aplicată politicului, metafora corpului avea menirea de a sugera şi diversificarea activităţilor socio-profesionale, specifică secolelor XII-XIII, fenomen care nu putea fi integrat modelului social organicist decît pe această cale.
2. Cel mai timpuriu enunţ conţinînd o astfel de analogie ar fi de origine egipteană, datînd de la începutul primului mileniu î.Hr. (Alexander Demandt, *op. cit.*, p. 20). *V.*, pentru informaţiile din fragmentele care urmează, erudita sinteză a lui Tilman Struve, *op. cit.*, pp. 10 *sqq.*, dar şi Alexander Demandt, *op. cit.*, pp. 20 *sqq.*
3. Precum „sufletul emoţional", cel „concupiscent" (situat, atît spaţial, cît şi simbolic, pe treapta cea mai de jos a corpului) era, de asemenea, muritor.
4. După opinia lui Jacques Le Goff, repudierea de către creştinism a tuturor formelor de divinaţie păgînă ar fi anihilat complet prestigiul cu care fusese investit ficatul în practicile augurilor, conferindu-i în schimb un sens apăsat negativ de sălaş al voluptăţii şi concupiscenţei, situat, alături de stomac şi intestine, în zona *inferioară* a corpului, global conotată într-o manieră tot atît de negativă (Jacques Le Goff, *Head or Heart ?...*, *loc. cit.*, p. 20 şi Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *op. cit.*, pp. 176-177). În realitate, lucrile sînt mai nuanţate, întrucît textele medievale timpurii continuă să-l menţioneze într-un sens pozitiv. Pentru Isidor de Sevilla, de pildă, ficatul (*iecur*) este „sediul focului care se ridică spre creier", de unde „se îndreaptă către ochi şi celelalte organe ale simţurilor şi membre, iar prin căldura sa transformă în sînge seva atrasă la sine din hrană, [sînge] pe care îl pune la dispoziţia fiecăruia dintre membre". Puţin mai încolo, comparînd funcţia ficatului cu aceea a inimii, episcopul sevillan scrie deosebit de poetic: „cunoaştem cu inima, iubim cu ficatul (*corde sapimus, iecore amamus*)" (Isidor de Sevilla, *Etimologii*, XI-XII, ed. cit., cartea a XI-a („Despre om şi monştri"), cap. I („Despre om şi părţile sale"), § 125 şi 127, pp. 82-85). Cum vom vedea mai departe, în Evul Mediu şi Renaştere ficatul şi-a recîştigat, treptat, importanţa simbolică în organism, cel puţin printre anatomiştii din secolele XIV-XVI/XVII, care au continuat să acorde credit teoriei galenice a dublului circuit sangvin în organism (*v. infra*).
5. Pentru concepţia platoniciană – expusă mai sus – despre organizarea Cetăţii ideale, *v.* Platon, *Republica* în *Opere*, vol. V. Ediţie îngrijită de Constantin Noica şi Petru Creţia. Cuvînt prevenitor de Constantin Noica. Traducere, intrepretare, lămuriri preliminare, note şi anexă de Andrei Cornea, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, Partea a II-a, pp. 133 *sqq.*; idem,

Timaios în *Opere complete*, vol. IV, ed. cit., 69c-76a, pp. 343-351; *cf.*, de asemenea, R.N. Berki, *The History of Political Thought. A Short Introduction*, Dent: London and Melbourne, 1984, pp. 48 *sqq.*; John Bowle, *Western Political Thought. An Historical Introduction from the Origins to Rousseau*, Methuen, London, New York, Barnes & Noble, 1961, pp. 38 *sqq.*; Otto Gerhard Oexle, *op. cit., loc. cit.*, pp. 77-78; Catherine Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir de Timée*, Paris, J. Vrin, 1991, *passim*; Ada Neschke-Hentschke, *op. cit.*, pp. 40-42; Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 47-50. Menţiuni ale metaforei corpului în cultura greacă se regăsesc, între altele, şi în fabulele lui Esop (206 şi 286) – care, potrivit unor interpretări, ar conţine cea mai veche întrebuinţare a acestei metafore într-un sens politic (*cf.* A.D. Harvey, *The body politic: anatomy of a metaphor (body-state metaphor)*, „Contemporary Review", t. 85, n. 9, August 1999 şi Jeffrey Zavadil, *Bodies Politic and Bodies Cosmic: The Roman Stoic Theory of the 'Two Cities'* în vol. *Metaphor and Discourse...*, p. 221) –, în timp ce, în tradiţia romană, aceeaşi imagine apare legată de faimosul episod al secesiunii plebeilor pe Muntele Sacru (Aventin) din anul 494 î.Hr. şi de discursul rostit cu acest prilej de consulul Menenius Agrippa, relatat de Titus Livius, dar care datează, de fapt, în expresia sa apodictică, de fabulă, aproximativ din secolul al XII-lea î.Hr. În aceeaşi formă sau în altele, asemănătoare, această poveste este menţionată de un mare număr de autori antici, greci şi latini, precum Dyonisius din Halicarnas, Plutarh, Aurelius Victor, Valerius Maximus, Cicero, Seneca, Sextus Empiricus, Dion Chrysostomos, Themistius, Epictet, Marcus Aurelius etc. Fabula va circula şi în Evul Mediu, deopotrivă în literatura populară şi în aceea politică (*cf.* Laurence Harf-Lancner, *„Les membres et l'estomac": la fable et son interprétation politique au Moyen Âge* în *Penser le pouvoir au Moyen Âge [VIII^e-XV^e siècle]*. Études d'histoire et de littérature offertes à Françoise Autrand. Textes réunies par Dominique Boutet et Jacques Verger, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure, 2000, pp. 111-126; Jacques Le Goff, *Head or Heart ?..., loc. cit.*, p. 13 şi, mai ales, John A.T. Robinson, *op. cit.*, p. 98, n. 16. Pentru detalii suplimentare referitoare la ocurenţele metaforei organiciste în Antichitatea clasică [îndeosebi în ipostaza ei politică], *v. infra*, precum şi Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 47-50. Aceeaşi metaforă apare şi în *Codex Theodosianus* [9.14.3], în următoarea formulare: *virorum illustrium qui consiliis et consistorio nostro interesunt, senatorum etiam, nam ipsi pars corporis nostri sunt* [*apud* Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*. ed. cit., 1957, p. 208, n. 42]).

6. *V.* Diego Lanza, Mario Vegetti (a cura di), Aristotele, *Opere biologiche*, ed. cit., p. 544. Pentru interpretarea alcmeoniană a primatului cerebral, *v. inter alia* şi John P. Dolan, William Adams-Smith, *Health and Society. A Documentary History of Medicine*, New York, The Seabury Press, 1978, pp. 23-24.
7. Statul bine rînduit este caracterizat de autorul *Republicii* drept unul „sănătos". Dimpotrivă, „boala" este, pentru el, atributul (mai exact spus: echivalentul) unei proaste întocmiri, în timp ce legiuitorul este asemenea unui medic al Cetăţii (*Republica*, 564B, 567C; *apud* Tilman Struve, *op. cit.*, pp. 10 *sqq. V.*, de asemenea, Dohrn-van Rossum, *op. cit., passim* şi Alexander Demandt, *op. cit.*, p. 26).
8. Metafora maladiei şi a vindecării a constituit, în cultura clasică, greco-roamnă – din motivele arătate la început – un motiv foarte răspîndit, putînd fi întîlnit la mulţi autori, înainte şi după Platon, fie că este vorba de Herodot (care compară războiul civil cu o maladie; *Istorii*, V, 28), Tucidide (pentru care omul politic este asemenea „medicului cetăţii"), Aristotel (care compară cumulul anormal de atribuţii al unei componente/părţi a statului cu un simptom maladiv), Polybios sau Marcus Aurelius (*cf.* Alexander Demandt, *op. cit.*, pp. 25-26).
9. Acesta este cazul lui Tilman Struve, al cărui comentariu la *Politica* aristotelică lasă, în mod stăruitor, această impresie.
10. Această particularitate este notată şi de Jeffrey Zavadil, *op. cit., loc. cit.*, p. 222.
11. Aristotel, *Politica*, III, 2, § 2, p. 78 (am folosit versiunea din 1996, publicată de Ed. Antet, a ediţiei – de altfel, foarte precară –, elaborată în 1924 de El. Bezdechi, Bucureşti, Cultura Naţională).

12. Iată acest pasaj semnificativ: „Şi este clar că din natură statul este anterior familiei şi fiecăruia dintre noi; căci corpul trebuie să existe mai înainte de organe şi, suprimîndu-se corpul, nu va mai fi nici picior, nici mînă, decît numai cu numele, precum se poate numi mînă, o mînă de piatră; căci fiind stricată va fi tot mînă (însă numai cu numele), deoarece toate lucrurile se determină prin menire şi prin puterea (de a împlini această menire), aşa că dacă nu mai sînt aceleaşi, nu se poate zice că au aceeaşi fire, ci doar acelaşi nume. Aşadar, este clar că statul este din natură anterior individului, căci întrucît individul nu-şi este suficient, el este faţă de stat ca mădularele unui corp faţă de acesta, iar pe de altă parte, dacă nu poate ori nu are trebuinţă să se întovărăşească în societate, din cauza suficienţei sale, atunci nu este membru al statului, ci ori o fiară, ori un zeu" (*ibidem*, I, 1, § 12, p. 6).
13. Redăm, în continuare, cel mai grăitor fragment din acest punct de vedere: „Totuşi, este vădit că unitatea aceasta [pe care Platon o considerase cea mai de preţ însuşire a statului său ideal - n.n., Al.-F.P.], împinsă prea departe, suprimă statul. Căci statul este prin natura sa ceva multiplu, iar dacă devine o unitate mai strînsă, din stat se face familie şi din familie om, ci avem dreptul să susţinem, că mai strictă unitate este familia decît statul şi omul decît familia; şi de aceea, chiar dacă am fi în stare să unificăm statul în gradul acesta, n-am putea s-o facem fiindcă am nimici statul. Şi nu se cere numai un număr oarecare de cetăţeni ca să existe un stat, ci şi un număr de cetăţeni specific deosebiţi, căci un stat nu se formează din indivizi asemănători. Una este o alianţă militară şi altceva statul; (...) Elementele din care se formează unitatea trebuie să se deosebească în mod specific; astfel, reciprocitatea în egalitate este (după cum am spus-o şi în *Etică*) ceea ce salvează statele" (*ibidem*, II, 1, § 4-5, p. 31).
14. Semnificative pentru acest mod de a proceda sînt distincţia făcută de filosof între funcţiile social-economice şi administrative dominante şi cele subordonate în cadrul statului (ierarhizare pe care o regăsim şi la Platon, în forma amintitelor deosebiri stabilite de el între nivelurile sufletului, respectiv ale „stărilor" sociale), accentul pus pe respectarea ierarhiei lor şi, corelativ, repetatele condamnări ale amestecului dintre ele, eventualitate care i se pare lui Aristotel extrem de dăunătoare pentru stabilitatea şi funcţionarea optimă a ansamblului (*ibidem*, IV, 8, § 1, 5, pp. 132-133 şi IV, 13, § 2, 3, p. 144). Tilman Struve se înşală atunci cînd crede că poate surprinde în aceste pasaje - dar şi în altele - o utilizare *explicită* a metaforei organismului (*op. cit.*, pp. 10 *sqq.*). În ciuda deosebirii dintre ele, există, totuşi, între analogia platoniciană şi aceea aristotelică referitoare la alcătuirea politică o asemănare care are o certă semnificaţie: cum am notat şi mai sus, dar simţim nevoia să reamintim aici, amîndouă încorporează influenţa discursului medical al epocii, ilustrînd o nouă imagine, organică, a corpului, diferită de aceea prezentă în textele hippocratice (care, precum se ştie, vor avea parte în Evul Mediu de o largă audienţă, rămînînd, pînă spre sfîrşitul acestui interval, unica referinţă terapeutică). Dacă acestea din urmă concepeau trupul ca fiind determinat, esenţialmente, de echilibrul dintre umori şi, totodată, ca o entitate deschisă fluxurilor provenite din Univers (de unde şi calitatea de „recipient" a corpului), în scrierile celor doi gînditori trupul apare, dimpotrivă, ca o structură, definită nu prin capacitatea de a primi înrîuriri, ci prin ierarhia şi unitatea părţilor sale componente (*v. supra*, discuţia din introducere, dar şi observaţiile consensuale ale lui Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 40-47, 52-56).
15. Cum ar fi, de exemplu, *Antigona* de Sofocle şi *Filipicele* lui Demostene, unde metafora corpului apare în forma analogiei dintre o societate coruptă sau în criză şi un organism bolnav. În *Memorabilia* lui Xenophon, corpul uman este evocat, prin membrele sale, ca un model al unităţii şi al interdependenţei funcţionale (*apud* David George Hale, *op. cit.*, p. 22).
16. O amplă analogie între Imperiul roman şi corp este prezentă în cartea a VI-a a *Istoriilor* lui Polybios (cca 200 - cca 118 î.Hr.), unde autorul se referă la sistemul politic roman aflat la apogeu (*cf.* Alexander Demandt, *op. cit.*, p. 22). Aceeaşi analogie apare frecvent şi în filosofia stoică, ca, bunăoară, în *Meditaţiile* lui Marcus Aurelius (*cf.* Jeffrey Zavadil, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 227-228).
17. *Ut corpora nostra sine mente, sic civitas sine lege suis partibus, ut nervis et sanguine et membris, uti non potest*. Citat de Ernst-Wolfgang Böckenförde, *loc. cit.*, pp. 526-531.

18. *Cf.* Jeffrey Zavadil, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 224.
19. *Cf.* A. Koschorke, S. Lüdemann, T. Frank, E. Matala de Mazza, *op. cit.*, pp. 69 *sqq.*
20. Acest lucru a fost posibil grație epistolelor pauline (*v. supra*).
21. Potrivit observațiilor lui Gerhard Dohrn-van Rossum și Tilman Struve, acest detaliu este, în literatura latină, inedit, neavînd vreun corespondent în tradiția politică greacă și elenistică (Gerhard Dohrn-van Rossum, *op. cit.*, p. 84, Tilman Struve, *op. cit.*, p. 27 și Alexander Demandt, *op. cit.*, pp. 22-23, ultimul despre cap ca organ tutelar al „corpului politic" în scrierile latine). Pentru o opinie contrară, de sorginte lingvistică, *v. supra*, p. 83, n. 89).
22. Tilman Struve, *op. cit.*, pp. 36-39. În fragmentul următor, rezumăm interpretarea autorului, adăugîndu-i propriile noastre impresii de lectură din ediția textului lui Seneca, citată *infra*.
23. „Într-adevăr, de mult timp, Împăratul s-a topit atît de deplin în societate, încît [ei] nu mai pot fi separați fără ca amîndoi să fie distruși; căci, unuia îi trebuie vigoare iar celeilalte un cap... Tu însuți ești sufletul societății tale, iar ea trupul tău" (Sénèque, *De la clémence, suivie de Vie de Néron, par Suétone*. Traduit du latin par Franck Lemonde, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005, p. 28).
24. *Ibidem*, p. 72. Pentru autor (Seneca), clemența nu este o formă a milei. Dimpotrivă, ele se disting în mod fundamental, căci, dacă prima este bunătatea calculată și rațională a celui puternic, care iartă cînd are dreptul să pedepsească, cea de-a doua (mila) este o reacție afectivă condamnabilă – „viciul unui suflet slab, care sucombă la vederea suferințelor celorlalți..., o durere a sufletului provocată de nenorocirile altuia" (*ibidem*, pp. 74-75). Astfel înțeleasă, ca puterea de a face binele în contra îndreptățirii de a face răul, clemența – mai exact, practicarea ei – îl deosebește pe monarh de tiran (*ibidem*, p. 44).
25. Cicero, *Despre legi* (*De legibus*) în idem, *Despre supremul bine și supremul rău*. Traducere, studiu introductiv, notițe introductive și note de Gheorghe Ceaușescu, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, pp. 365-456.
26. Analogia dintre actul guvernării și actul medical, dintre medic și principe (dezvoltată în literatura latină îndeosebi de Cicero și Seneca) nu constituie – cum vom vedea –, nici în această epocă, nici mai tîrziu, o simplă figură de stil, menită a esențializa o comparație evidentă. Aidoma metaforei corpului, în genere, sau diferitelor reprezentări organologice antice și medievale, conotația ei este (și) una etică, în măsura în care scopul principal al acestei analogii este de a prescrie conducătorului politic o anumită conduită. Întocmai ca medicul care se îngrijește de sănătatea trupului, omul de stat este dator să vegheze la sănătatea „corpului politic", identică, în fond, cu fericirea supușilor (cu binele lor comun). La fel ca medicul, preocupat să cîntărească atent mijloacele terapeutice necesare combaterii diferitelor maladii, principele – „medic" al „corpului politic" – trebuie să-și aleagă cu grijă măsurile „curative", în funcție de gravitatea „bolii". Dacă „afecțiunile" ușoare reclamă mijloace pe măsură, „maladiile" grave, în schimb, impun o intervenție terapeutică masivă, mergînd chiar pînă la amputarea „membrului" infectat, dacă integritatea și echilibrul întregului „corp" sînt amenințate. Dintre toți autorii latini care au recurs la imaginea „principelui-medic", Seneca este, neîndoielnic, printre cei mai expliciți în privința necesității acestei gradații. Aidoma – scrie el – medicului, care, în efortul de a înlătura maladia, aplică măsuri terapeutice graduale, de la prescripții dietetice și prelevări sangvine pînă la, în situații extreme, ablațiuni de membre, și omul de stat trebuie, împotriva celor ce încalcă legea, să respecte același parcurs: de la îndemnuri blînde și mustrări aspre la pedepse ușoare și din ce în ce mai grele, pînă la pedeapsa capitală, în situațiile care impun acest lucru (Seneca, *De ira*, *apud* Tilman Struve, *op. cit.*, pp. 34-35). În *De clementia* – textul de care ne-am ocupat mai sus –, filosoful evocă încă și mai clar această gradație, insistînd asupra imperativului moderației de primă instanță a principelui. În conformitate cu această regulă, conducătorul politic – scrie Seneca – trebuie să se orienteze neabătut după principiul de a nu recurge la măsuri aspre de corecție decît în cazuri extreme, iar la pedeapsa capitală – comparată de filosof cu amputarea unui mădular bolnav – numai după ce au fost epuizate toate celelalte posibilități, iar aceasta întrucît multiplicitatea și caracterul aleator al penalității hotărîte sînt, pentru el, tot atît de dăunătoare, în fond, cum este mortalitatea ridicată pentru un medic. De

aceea, cura profilactică este preferabilă tratamentului maladiei: principele are mai mult de cîştigat dacă previne şi vindecă viciile supuşilor, de a căror sănătate este răspunzător, decît dacă le sancţionează prin pedepse excesiv de aspre (Sénéque, *De la clémence...*, ed. cit., pp. 48-49 şi Tilman Struve, *op. cit.*, pp. 39-40. Pentru o discuţie amănunţită a strategiei terapeutice recomandate de Seneca, *v.* şi Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 435-436, 457).

27. Tilman Struve, *op. cit*, pp. 31-33.
28. Nici Jacques Le Goff nu pare a fi foarte convins de certitudinea acestei continuităţi, referindu-se la ea ca la o „moştenire probabilă" (*cf.* Jacques Le Goff şi Nicolas Truong, *op. cit.*, p. 179).
29. Tilman Struve, *op. cit.*, p. 50. Augustin nu preia, însă, nimic din scrierile platoniciene şi aristotelice, pe care nu le-a cunoscut aproape deloc, fiind mai puţin instruit în cultura greacă. Cu opera lui Platon, Augustin a intrat în contact doar parţial, prin intermediul interpretărilor neoplatoniciene, aidoma tuturor autorilor latini din perioada Antichităţii tîrzii (Ieronim, Claudius Mamertius, Sydonius Appolinarius) (*cf.* Yves Sassier, *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle)*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 7).
30. Rainer Guldin, *op. cit.*, p. 56 (*v.* şi *supra*).
31. Alături de ele, ar mai putea fi identificată încă una, ilustrată – e drept, foarte succint – de Ambrosius de Milano, dar care are legătură mai mult cu bine-cunoscuta imagine paulină a „trupului lui Christos" decît cu un „corp politic". Analogia corporală apare la Ambrosius într-un fragment din *De officiis ministrorum* (cap. III), în contextul unei argumentări privitoare la necesitatea întrajutorării şi a solidarităţii oamenilor, considerate de episcopul de Milano principiul cardinal al unei vieţi în conformitate deopotrivă cu legile naturii umane şi cu îndemnul christic. Pentru a ilustra acest principiu, Ambrosius evocă alcătuirea corpului omenesc, pe care îl defineşte, după modelul paulin, atît prin solidaritatea tuturor membrelor, cît şi prin „specializarea" lor funcţională (*apud* Yves Sassier, *op. cit.*, pp. 41-42).
32. Tilman Struve, *op. cit.*, pp. 47 *sqq*.
33. Această analogie de tip organologic este însă – faptul trebuie precizat – doar *deductibilă* din ceea ce scrie autorul, niciodată afirmată în chip explicit. În rest, atunci, cînd metafora corpului este totuşi evocată (în varianta ei ecleziologică, desigur), Augustin urmează întru totul modelul epistolelor pauline. (*The City of God*, Book III, chap. 37, XIII, 11, XVII, 1 etc. În lipsa unei ediţii integrale în limba română, am utilizat două versiuni ale scrierii: una engleză, aflată la adresa *Internet Medieval Sourcebook* [http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html], alta franceză: Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, vol. 1-3. Traduction du latin de Louis Moreau [1846] revue par Jean-Claude Eslin. Introduction, présentation et notes par Jean-Claude Eslin, Paris, Éditions du Seuil, 1994.)
34. Pentru acest aspect important al gîndirii augustiniene, *v.* şi Anton-Hermann Chroust, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 424-426.
35. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, ediţia franceză citată, vol. 3, XIX, 12, p. 120.
36. În ambii termeni se ghiceşte certa inflexiune platoniciană a celor trei suflete (*v. supra*).
37. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, ediţia franceză citată, vol. 3, XIX, 12, pp. 121-122.
38. Concept care se cuvine înţeles, în acest context, nu atît în sensul său comun, de „linişte" sau absenţă a conflictelor, cît, în primul rînd, ca atribut al unor alcătuiri succesive, în care fiecare element component se află la locul său, exercitîndu-şi funcţia pentru care a fost creat.
39. În spiritul unor interpretări (aparţinînd lui Sallustius, Cicero şi Titus Livius) care i-au servit, la acest capitol, ca sursă de inspiraţie, Augustin consideră şi el că o creştere exagerată a statului, ori de cîte ori are loc, riscă să aibă cele mai periculoase efecte. Potrivit autorului *Cetăţii lui Dumnezeu*, o entitate politică hipertrofiată este asemenea unui trup masiv, constrîns să-şi consume propriile-i puteri. În cazul Romei, momentul de cotitură a fost, din acest punct de vedere, cucerirea Africii de Nord şi a Greciei: aceste izbînzi au adus statului roman o asemenea întindere, încît, după aceea, „ca şi cum ar fi fost incapabil să-şi poarte propria greutate, el s-a rupt, într-un fel, din cauza propriei sale poveri" (*ibidem*, XVIII, 45; *cf.* şi Tilman Struve, *op. cit.*, p. 54). Interpretarea augustiniană seamănă, în mod frapant, cu aceea pe care Edward Gibbon, multe secole mai tîrziu, a dat-o crizei lumii romane, soldată cu prăbuşirea statului roman în Apus.

40. Este interesant de observat că această precizare anatomică în relaţie cu „cetatea divină" nu se oglindeşte şi la nivelul „cetăţii terestre": referirile lui Augustin la „capul" dominant al acesteia sînt, practic, inexistente.
41. *Cf.* Tilman Struve, *op. cit.*, pp. 67-79 şi Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 315-316. Scrierea calcidiană se intitulează, reamintim, *Commentarius in Timaeum* şi a fost redactată la începutul secolului al V-lea d.Hr., mai precis – după cum am precizat – în anul 415 (*v. supra*). Unii specialişti în literatura Antichităţii tîrzii consideră că textul lui Calcidius ar fi o simplă compilaţie a unor comentarii precedente. După alte păreri, comentariul calcidian ar fi o creaţie originală, în spirit neoplatonician, fiind considerabil influenţat de concepţia porphyriană, inscriptibilă în aceeaşi tradiţie intelectuală (*cf.* Enno Rudolph, *Der neue Timaios „nach" Calcidius* în *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa reception/Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*. Édité par/Herausgeber Ada Neschke-Hentschke, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, Louvain-Paris, 2000, p. 98; *v.* Claudio Moreschini, *op. cit.*, pp. 338-343. Pentru o ediţie actuală a comentariului, *v. Timaeus a Calcidio translatus Commentarioque instructus*, edidit J.H. Waszink, Leiden, 1962).
42. Fără a reveni asupra celor deja spuse despre acest transfer (*v. supra*), să mai observăm, totuşi, că el nu a constituit doar expresia unei înrîuriri fireşti a paradigmei religioase de gîndire, specifică epocii. Transferul s-a produs şi pentru că metafora Bisericii ca un corp avea, din unghiul ideii fundamentale pe care o simboliza – accea a unităţii organice a tuturor credincioşilor – o funcţionalitate şi o finalitate perfect adecvate legitimării statului monarhic. Gerhard Dohrn-van Rossum are dreptate să noteze că nu analogia organică a trupului uman natural a inspirat formula *corpus Reipublicae mysticum*, ci capacitatea acesteia de a fi instrumentalizată teologic, în acelaşi chip în care o făcuse şi Biserica (*op. cit.*, p. 136).
43. *Ibidem*, p. 135.
44. *Quod sicut caput in corpore, ita rex in regno suo principatum debeat obtinere* (*Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, *apud* Paul Archambault, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 26, n. 2).
45. Pentru toate aceste consideraţii, *cf.* Tilman Struve, *op. cit.*, pp. 110-114.
46. Data presupusă (dar necceptată de toţi autorii) a tratatului este 1125 (*cf. L'œuvre de Hugues de Saint-Victor.* 1. *De institutione novitiorum. De virtute orandi. De lauda caritatis. De arrha animae*. Texte latin par H.B. Feiss et P. Sicard. Traduction française par D. Poirel, H. Rochais et P. Sicard. Introductions, notes et appendices par D. Poirel, Brepols, 1997, p. 10).
47. Am utilizat, pentru acest comentariu şi cele din continuare, ed. cit. *supra*, pp. 69 *sqq*.
48. „...Într-adevăr, ceea ce se face, bine sau rău, în afară vădeşte în ochii celor de faţă calitatea interioară a spiritului. Iată de ce, pentru a linişti această frămîntare, trebuie respectată disciplina, care menţine fiecare mădular în datoria sa..." (*ibidem*, p. 73).
49. *Ibidem*.
50. „...Unii nu ştiu să asculte decît cu gura deschisă, căscîndu-şi adîncimea bucală ca şi cum înţelesul [cuvintelor] ar trebui să curgă spre inimă trecînd prin gură. Alţii, mai rău, cînd fac ceva sau ascultă scot limba aidoma cîinilor însetaţi şi... îşi schimonosesc buzele ca şi cum ar trage la o piatră de moară. Cînd vorbesc, alţii arată cu degetul, ridică sprîncenele şi, rostogolindu-şi ochii în orbite..., arată efortul pe care îl fac pentru a se ridica [, chipurile,] la cine ştie ce măreţie interioară. Alţii îşi clatină capul, îşi scutură părul, îşi aranjează veşmintele" etc. (*ibidem*, pp. 69 *sq.*).
51. Pentru o discuţie *in extenso* a aceleiaşi scrieri, dar nu din unghiul care ne interesează pe noi aici, ci din cel al însemnătăţii sale pentru o pretinsă – dar perfect verosimilă – filosofie („raţiune") medievală a gesturilor, *v.* Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval...*, *passim*.
52. *Patrologia Latina* include scrierea printre cele ale autorului *Policraticului* (vol. 199 [col. 1005 – 1008D].
53. Titlul complet al scrierii (terminată în 1159 şi numărînd, după unele estimări, aproximativ 250.000 de cuvinte) este *Polycraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* („Polycraticus sau despre fleacurile curtenilor şi urmele filosofilor"; *cf. Patrologiae Cursus*

Completus. Series Latina, ed. Jacques Paul Migne, vol. 199 [col. 0379 – 0822D] (în continuare, *PL*); Joseph Canning, *op. cit.*, pp. 110-111). Ea a fost considerată drept „prima operă completă de teorie politică scrisă în Evul Mediu" (Michael Camille, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 68).

54. Secretar al lui Becket, John de Salisbury şi-a însoţit protectorul pe continent, în timpul exilului acestuia, unde se pare că a şi rămas după 1176, de vreme ce, în acelaşi an, el devine episcop de Chartres, funcţie pe care o va păstra, după toate aparenţele, pînă la stingerea din viaţă, patru ani mai tîrziu (pentru biografia personajului şi ambianţa culturală din epoca sa, *v. inter alia* Christopher Brooke, *John of Salisbury and his world* şi Pierre Riché, *Jean de Salisbury et le monde scolaire du XIIè siècle*, ambele în vol. *The world of John of Salisbury*. Edited by Michael Wilks, Basil and Blackwell, Oxford, 1984, pp. 1-20, respectiv 39-62; Denis de Foulechat, *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372)*, Livres I-III. Édition critique avec introduction, notes et glossaire par Charles Bruoker, Genève, Librairie Droz, 1994, pp. 11-14 (Introduction); mai recent, G.R. Evans, *op. cit.*, pp. 104-107; *cf.*, de asemenea, John Bowle, *op. cit.*, p. 184 şi Joseph Canning, *op. cit.*, p. 111. Nu toţi autorii sînt de acord cu prezenţa lui Salisbury, ca „student", la Chartres).
55. Autorul îi citează pe clasici de mai mult de 1.000 de ori, mai des decît Biblia şi pe Părinţi. Cititorii scrierii au fost atît de impresionaţi de amplele cunoştinţe ale autorului, încît unii – ca, bunăoară, Vitalis de Furno, la începutul secolului al XIV-lea – au crezut chiar că *Polycraticus* fusese scris în Antichitate (*cf.* J.H. Burns, *op. cit.*, p. 309).
56. De altfel, *Polycraticus* nu este doar un simplu tratat general despre guvernare şi organizarea puterii în cadrul regatului englez. El ne oferă, de asemenea (poate chiar în primul rînd), preţioase informaţii şi despre moravurile epocii, obiceiurile nobilimii engleze, credinţele sociale dominante (în astrologie, profeţii, vise etc.) şi practicile menite a le da relief, despre justiţie şi administrarea ei, despre „fiziologia" carieriştilor, a ambiţioşilor şi a ipocriţilor, precum şi despre o serie întreagă de alte elemente, care conferă cărţii valoarea unei autentice mărturii (John Bowle, *op. cit.*, p. 185, n. 1). După cum s-a observat, scrierea – compusă, de fapt, din mai multe părţi redactate separat în perioade diferite şi puse cap la cap în 1159 – pare preocupată mai puţin de particularităţile şi modalităţile obiective de funcţionare a puterii şi instituţiilor acesteia, cît de conduita şi moravurile oamenilor de curte. Prin aceasta, *Polycraticus* aparţine în mod evident textelor de tip *specula*, destinate principilor şi slujitorilor lor, avînd ca scop îndreptarea anumitor neajunsuri morale prin învăţăminte filosofice şi exemple de comportare corectă. Pe de altă parte, ea probează şi o puternică înrîurire directă a dreptului roman, căruia episcopul de Chartres îi atribuia calitatea de a fi, după cum a observat Walter Ullmann, instrumentul cel mai în măsură de a apăra în mod plauzibil şi persuasiv forma monarhică de guvernare (*apud* J.H. Burns, *op. cit.*, pp. 199, 310-311; pentru prezentarea autorului şi a tratatului său, *v.* şi Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan (editori), *op. cit.*, p. 250).
57. John de Salisbury însuşi şi-a prezentat aserţiunile (şi îndeosebi pe cele din cap. V-VI ale tratatului său) ca întemeindu-se pe o presupusă scriere a lui Plutarh, *Institutio Traiani*, despre care specialiştii contemporani au discutat îndelung dacă este o operă originală a istoricului grec, un text apocrif produs la finele Antichităţii sau o pură invenţie a clericului englez (care, spre a fi mai convingător cu atribuirea postulată, pare a fi inserat deliberat în text o serie de termeni anacronici – „senat", „chestori" – incompatibili cu realităţile instituţionale şi politice ale Evului Mediu). Opinia generală este că ar fi vorba aici, în cel mai bun caz, de o ficţiune (scrierea în cauză nemaifiind menţionată în altă parte), elaborată de autor cu scopul de a conferi ideilor sale o mai mare greutate. Cît priveşte, însă, influenţele ciceroniene, vergiliene sau platoniciene (ultimele ajunse, probabil, la John de Salisbury pe filiera comentariului lui Guillaume de Conches [Guillielmus de Conchis, cca 1080 – cca 1154] la *Timaios* [*Glosae super Platonem*], acelaşi autor fiind şi interpretul unei glose a lui Macrobius la *Somnium Scipionis* [*Glosae super Macrobius*], de asemenea cunoscută călugărului englez), acestea sînt cît se poate de reale. De altfel, corespondenţele stabilite de autorul lui *Polycraticus* între membrele corpului uman şi cele ale „corpului politic" (*v. infra*) sînt frapant de asemănătoare cu cele prezente în glosele platoniciene ale lui Guillaume de Conches, singura lor deosebire constînd în identificarea, de

către ultimul, a unui al patrulea grup, format din ţărani (cărora, în *Glosae super Platonem*, autorul îi alăturase şi pe păstori şi vînători), asemănaţi „picioarelor" statului şi creditaţi cu o funcţie nutritivă (detaliu care marchează, indiscutabil, un pas important în direcţia reabilitării unor profesiuni iniţial conotate negativ şi, în general, a revalorizării muncii). O altă deosebire constă în accentuarea de către Guillaume de Conches a semnificaţiei inimii în organismul uman, absentă – şi ea – din *Polycraticus* (*v.* Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem* [Magistri Willelmi de Conchis, *Glosarum super Timaeum Platonis*]. Texte critique, avec introduction, notes et tables par Édouard Jeanneau, Paris, J. Vrin, 1965; partea referitoare la corespondenţa dintre membrele corpului omenesc şi cele ale „corpului politic" este cuprinsă între pp. 226-257 ale acestei ediţii, cap. CXXVIII-CLIII, *Tractatus de aetatibus hominis et de officio ac utilitate membrorum humani corporis*). În interpretarea lui Dietmar Peil, Guillaume de Conches nu pare a atribui ţăranilor vreo funcţie economică sau socială – nici păstorilor şi vînătorilor din comentariul la *Timaios* –, ceea ce, potrivit istoricului german, ne-ar interzice să considerăm că autorul *Glosae*-lor ar fi ataşat vreo conotaţie pozitivă atît ocupaţiilor acestor categorii, cît şi celor trei categorii, în sine (*cf.* Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 317-319). Tilman Struve vede aici o dovadă convingătoare că John de Salisbury a fost puternic influenţat în redactarea *Policraticului*, de profesorul său din Chartres (*cf. op. cit.*, p. 126; de asemenea, Joseph Canning, *op. cit.*, p. 112 şi Jacques Le Goff, *Head or Heart ?..., loc. cit.*, pp. 17-18, care este şi el de părere că fragmentul prezentat de John de Salisbury drept un text antic original este, de fapt, o pastişă a autorului însuşi).

58. Într-un alt pasaj din *Polycraticus*, John de Salisbury revine asupra acestei analogii şi o dezvoltă în sensul comparaţiei dintre sentimentele care se cuvine să fie proprii unei inimi de creştin şi tipul de virtuţi pretinse celor care fac parte din Senat: întocmai cum inimii, pentru a fi cu adevărat conformă cu modelul creştin de pietate, trebuie să-i fie străine nedreptatea, trufia şi lăcomia, tot astfel, din Senat trebuie îndepărtaţi cei necinstiţi, trufaşi şi avizi, pentru ca funcţia acestuia să fie bine îndeplinită (Dietmar Peil, *op. cit.*, p. 311).
59. În text „officiales", cuvînt care poate avea sensul atît de agent al regelui, de demnitar al Curţii, cît şi de persoană care exercită o funcţie ecleziastică.
60. Cerinţa impusă membrilor Senatului (de a nu fi necinstiţi, trufaşi şi avari) este extinsă de John de Salisbury, într-un alt pasaj, şi asupra funcţionarilor (a celor care mînuiesc banii), cu precizarea suplimentară că, pentru prevenirea neajunsurilor în administrarea finanţelor, trebuie urmat exemplul naturii: întocmai cum organele interne sînt protejate de schelet şi de piele împotriva loviturilor din afară, la fel şi funcţionarii trebuie apăraţi şi ocrotiţi cît mai îndestulător cu putinţă, dîndu-li-se tot ceea ce au nevoie. În pasajul citat, funcţionarii – asemănaţi de autor mîinilor – sînt funcţionarii de *justiţie* (*ibidem*).
61. Termenul poate fi înlocuit şi cu „temnicer", ceea ce explică precizarea pe care o face autorul în continuare.
62. În text, *comes rerum privatarum*.
63. Iată integral fragmentul în limba latină: *Est autem Respublica, sicut Plutarcho placet, corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur, et summae aequitatis agitur nutu, et regitur quodam moderamine rationis. Ea vero quae cultum religionis in nobis instituunt, et informant, et Dei (ne secundum Plutarchum deorum dicam) caeremonias tradunt, vicem animae in corpore Reipublicae obtinent. Illos vero, qui religionis cultui praesunt, quasi animam corporis suspicere et venerari oportet. Quis enim sanctitatis ministros Dei ipsius vicarios esse ambigit ? Porro sicut anima totius habet corporis principatum : ita et hi, quos ille religionis praefectos vocat, toti corpori praesunt...*

Princeps vero capitis in Republica obtinet locum, uni subjectus Deo, et his qui vices illius agunt in terris, quoniam et in humano corpore, ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus obtinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum, aurium, et linguae officia, sibi vindicant judices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper assistunt principi, lateribus assimilantur. Quaestores et commentarienses, non illos dico qui carceribus praesunt, sed comites rerum privatarum, ad ventris et intestinorum

refert imaginem. Quae si immensa aviditate congesserint et congesta tenacius reservaverint, innumerabiles et incurabiles generant morbos, ut vitio eorum totius corporis ruina immineat. Pedibus vero solo jugiter inhaerentibus, agricolae coaptantur, quibus capitis providentia tanto magis necessaria est, quo plura inveniunt offendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque justius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt, sustinent, et promovent molem (*Patrologia Latina*, vol. 199 [col. 0540B – 0541A]. De asemenea, Keith Sidwell, *Reading Medieval Latin*, Cambridge University Press, 1995, pp. 297-298, unde fragmentul este retranscris, cu uşoare modificări, în grafia latinei medievale: *Est autem res publica, sicut Plutarco placet, corpus quoddam quod diuini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis. Ea uero quae cultum religionis in nobis instituunt et informant et Dei (ne secundum Plutarcum deorum dicam) cerimonias tradunt, uicem animae in corpore rei publicae obtinent. Illos uero qui religionis cultui praesunt, quasi animam corporis suspicere et uenerari oportet. Quis enim sanctitatis ministros Dei ipsius uicarios esse ambigit ? Porro, sicut anima totius habet corporis principatum, ita et hii, quos ille religionis praefecto uocat, toti corpori praesunt...*
Princeps vero capitis in res publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui uices illius agunt in terris, quoniam et in corpore humano ab anima uegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus optinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum, aurium et linguae officia sibi uendicant iudices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper adsistunt principi, lateribus assimilantur. Quaestores et commentarienses (non illos dico qui carceribus praesunt, sed comites rerum priuatarum) ad uentris et intestinorum refert imaginem. Quae, si immensa auiditate congesserint et congesta tenacius reseruauerint, innumerabiles et incurabiles generant morbos, ut uitio eorum totius corporis ruina immineat. Pedibus uero solo iugiter inherentibus agricolae coaptantur, quibus capitis prouidentia tanto magis necessaria est, quo plura inueniunt offendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque iustius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt, sustinent et promouent molem. Acelaşi pasaj în limba latină se află şi la Joseph Canning, *op. cit.*, pp. 111-112 şi n. 87; John Bowle, *op. cit.*, pp. 186-187; Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes...*, pp. 191-192. Cea mai bună ediţie integrală a scrierii pe care o discutăm îi aparţine lui Clemens C.I. Webb: *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*. Recognovit et prolegomenis, apparatu critico, commentario, indicibus intruxit Clemens C.I. Webb, A.M., Tom I – II, Oxonii, 1909. Unveränderter Nachdruck, Frankfurt am Main, 1965. Cele mai ilustrative pasaje în limba latină – preluate din ediţia Webb – sînt de găsit şi în Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 309-313 şi Tilman Struve, *op. cit.*, pp. 123-148, în note. De asemenea, *v. The Portable Medieval Reader*, edited, and with an introduction by James Bruce Ross and Mary Martin McLaughlin, New York, The Viking Press, 1972, pp. 47-49, 129-130, cu fragmente din versiunea engleză a textului, provenind din ediţia demnă de încredere – şi cel mai des citată – a lui John Dickinson (*The Statesman's Book of John of Salisbury.* Being the Fourth, Fifth, and Sixth Books, and Selections from the Seventh and Eighth books of the *Polycraticus*. Translated into English with an Introduction by John Dickinson, A.M., Ph.D, Alfred A. Knopf, New York, 1927). Cea mai recentă ediţie în limba engleză a tratatului este, totuşi, aceea subscrisă de Cary J. Nederman (John of Salisbury, *Polycraticus. Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, Cambridge University Press, 1990. Mulţumesc dnelor Diana Cuzic şi Camelia Sărbuşcă pentru verificarea traducerilor din limba latină, precum şi dnei Doina Doroftei pentru sugestii utile în aceeaşi privinţă).

64. Pe parcursul aceluiaşi capitol (al V-lea) şi în capitolul următor, John de Salisbury reia, fragmentar, ampla analogie dintre *res publica* şi corp, fără a-i aduce, însă, modificări esenţiale, ci numai precizări de detaliu ca, bunăoară, sinonimia – extrem de grăitoare – dintre picioare şi meşteşugari (asociaţi, astfel, funcţiei de susţinere a ţăranilor) sau digresiunea referitoare la cei numiţi *comes rerum privatarum* care, potrivit autorului, ar trebui atent protejaţi şi înzestraţi cu toate cele necesare unei vieţi îndestulate, pentru a preîntîmpina orice „rateu" în îndeplinirea funcţiei lor. În alt loc, repetînd sinonimia dintre cap şi principe, John de Salisbury aseamănă

tirania guvernării cu o hipertrofie a membrului superior, care ameninţă grav echilibrul întregului trup, putîndu-i provoca moartea, de unde şi insistenţa – reiterată spre finele cap. VI – asupra necesităţii unei înrîuriri reciproce între principe şi supuşi, considerată de el ca expresia cea mai grăitoare a unui trup sănătos (*cf.* Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 310-313). Metafora sănătăţii „regatului-corp" revine şi în capitolul VII, dar în ipostaza sa antinomică, dacă se poate spune aşa, a crizei provocate de răzvrătirea „membrelor" (adică a supuşilor). În această eventualitate, recomandarea lui John de Salisbury, formulată pe temeiul unui pasaj din Matei 18.9, constă într-o terapie de şoc: amputarea mădularelor vinovate, pe care autorul o consideră ca o datorie a principelui, de natură, dacă nu să restabilească sănătatea deplină a „trupului", cel puţin să apere de contaminare celelalte membre (*cf.* Andreas Musolff, *Metaphor in the History of Ideas and Discourses: How Can We Interpret a Medieval Version of the Body-State Analogy* în vol. *Metaphor and Discourse...*, pp. 240-241).

65. Constatarea pare confirmată şi de faptul că, deşi subliniază primatul clerului în „corpul politic", John de Salisbury nu întrebuinţează analogia pe care se întemeiază acest primat (clerul = sufletul) în sensul ei gregorian, clasic, cu scopul de a demonstra preeminenţa *absolută* a Bisericii asupra Statului. Nuanţa pe care el i-o asociază, aceea referitoare la autoritatea supremă a lui Dumnezeu, care inspiră şi pune în mişcare şi sufletul (deci şi pe membrii clerului), relativizează simţitor această supremaţie (*v.* în acest sens Tilman Struve, *op. cit.*, pp. 125, 139-140; idem, *The importance of the organism in the political theory of John of Salisbury* în *The world of John of Salisbury...*, pp. 314 *sqq.*). Această concluzie, a identităţii dintre corp şi statul monarhic, este întărită şi de faptul că autorul nu face nici o menţiune la textele pauline fondatoare, unde Biserica apare, cum am văzut, drept „trup al lui Christos" (*cf.* Kate Langdon Forhan, *The Political Theory of Christine de Pizan*, Ashgate, 2002, pp. 50, 52). O opinie uşor diferită este formulată de Michel Senellart, potrivit căruia, deşi John de Salisbury este „primul autor care, încă din secolul al XII-lea, a comparat Statul cu un organism viu", ideile sale rămîn totuşi strîns legate de teologie, în pofida încrederii manifestate de el în raţionalitatea lumii. În acest sens, *Polycraticus* îi apare autorului francez mai curînd ca un „text reacţionar", rod al unui original efort „de a adapta o gîndire hierocratică, concepută în funcţie de iminenţa sfîrşitului lumii, la structurile unei temporalităţi tot mai deschise", decît ca o sfidare a modului tradiţional de gîndire (*cf. Artele guvernării. De la conceptul de* regimen *medieval la cel de guvernare*. Traducere din limba franceză de Sanda Oprescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1998, p. 130. Acelaşi punct de vedere, mai succint expus, şi la Charles Petit-Dutaillis, *La monarchie féodale en France et en Angleterre, X^e-XIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1933, pp. 130-134, precum, mai recent, şi la Nicolas de Araujo, *Le prince comme ministre de Dieu sur terre. La définition du prince chez Jean de Salisbury („Polycraticus", IV, 1)*, „Le Moyen Âge. Revue d'histoire et de philologie", Tome CXII, 1/2006, p 63-75 şi Georges Balandier, care consideră că metafora corpului în *Polycraticus* evocă o monarhie limitată, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 23). Fără a îmbrăţişa în totalitate această interpretare, tindem, totuşi, şi noi, să fim de acord că ar fi o exagerare să se vadă în *Polycraticus* o teoretizare a puterii monarhice de pe poziţiile (şi în interesul) regalităţii. Nu adeziunea la valorile statului monarhic explică marginalitatea referinţelor la cler şi la rolul acestuia, cît, mai curînd, caracterul parenetic al scrierii (care este, reamintim, un *speculum*) şi rostul pentru care a fost scrisă (cel de a instrui). Pe de altă parte, destinul lui John de Salisbury, atît de strîns legat de cel al lui Thomas Becket şi, pe un plan mai general, de interesele Bisericii, spune mult în legătură cu adevăratele afinităţi ale autorului.
66. *Cf.* Georges Duby, *Cele trei ordine...*, pp. 366 *sqq.*
67. *Ibidem*, p. 367.
68. *Cf.* Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 320-322.
69. *V.* în acest sens şi Kate Langdon Forhan, *op. cit.*, pp. 36-37, 52, dar şi Andreas Musolff, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 238, care consideră, de asemenea – şi pe bună dreptate –, că ideea fundamentală a analogiei salisburyene o constituie *interdependenţa organelor*.
70. În temeiul acestui aspect, Jacques Le Goff consideră că în *Polycraticus* „metafora organicistă ajunge la definiţia sa clasică" (Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *op. cit.*, pp. 182-184).

71. *Cf.* Cary J. Nederman, *The Physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury's „Polycraticus"*, „History of Political Thought", vol. VIII, n. 2, Summer 1987, pp. 211-223. De asemenea, Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staastauffassung...*, p. 129, unde evidenţierea aceleiaşi particularităţi a textului (cartea lui Struve a fost publicată, reamintim, în 1978) contrazice pretenţia la paternitate asumată în această privinţă de Nederman.
72. Aceeaşi idee şi la Dietmar Peil, potrivit căruia John de Salisbury este cel dintîi care „descrie corpul statului ca pe o unitate complex divizată şi funcţional diferenţiată, ale cărei elemente, în ciuda tuturor deosebirilor de rang dintre ele, trimit unele la celelalte şi contribuie toate la sănătatea întregului" (*op. cit.*, p. 481). Pe temeiul aceleiaşi constatări, unii autori au crezut că pot întrevedea în *Polycraticus* expresia – e drept, fie şi sugerată – nu doar a unei suveranităţi limitate (dedusă din dependenţa funcţonală a capului de celelalte organe; *v.* Paul Archambault, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 28), ci şi a unei „flexibilităţi" a însăşi metaforei corpului, capabilă, încă din această epocă, de a se modifica în sensul unei deprecieri progresive a primatului deţinut de cap în cadrul organismului politic (*cf.* Gianlucca Briguglia, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 555-564). Ambele ipoteze ni se par de nesusţinut pentru epoca în care scria canonicul englez.
73. Pentru această stranie sinonimie, *v.* Serge Gubert, *„Du ventre de la royauté au jardins de la papauté": entre Islam et Chrétienté, le lexique et la métaphore du corps*, „Arabica. Journal of Arabic and Islamic Studies/Revue d'études arabes et islamiques", tome XLIX, 3, juillet, 2002, pp. 267-298. Potrivit lui Ibn Khaldun, funcţionarii şi personalul domestic al curţii, prin cheltuielile somptuare şi risipa de care se fac vinovaţi, epuizează resursele vitale ale regatului, ceea ce nu numai că afectează grav stabilitatea şi securitatea stăpînirii, dar, prin „inflamarea" numerică pe care o provoacă, contribuie şi la tensionarea raporturilor sociale şi la agravarea condiţiilor de viaţă ale întregii societăţi, cu urmări care se răsfrîng asupra însăşi puterii suverane, asemănată de autor cu inima. În acest stadiu al evoluţiei – care, pentru Ibn Khaldun, este unul terminal al oricărei civilizaţii –, lucrurile se petrec în „corpul politic" la fel ca în organismul uman: întocmai cum, în cel urmă, dereglarea funcţională indusă de exacerbarea apetitului alimentar şi sexual (specific pîntecului) conduce la atenuarea forţei vitale a inimii şi a ardorii sale (care nu pot fi conservate decît printr-o hrană frugală şi un mod de viaţă cît mai raţional), supradimensionarea „curţii" vlăguieşte statul, deteriorîndu-i în mod dramatic virtuţile morale (curajul şi sobrietatea), care îi asiguraseră ascensiunea şi vigoarea (*ibidem*).
74. Este interesant de constatat că aceste conotaţii negative sînt întărite de John de Salisbury şi prin reproducerea, în tratatul său, a bine-cunoscutei fabule a lui Menenius Agrippa, atribuită, însă, Papei Adrian al IV-lea (1154-1159), care o repovesteşte pentru a arăta nedreptatea acuzelor de lăcomie aduse instituţiei ecleziastice şi efectele decurgînd din eventualul refuz de a i se mai atribui cele cuvenite, în calitatea ei de „organ nutritiv" al întregii Creştinătăţi. Spre deosebire de sensul originar (primejdia destrămării ţesutului social, provocată de vrajba dintre componentele corpului), înţelesul fabulei, sugerat de contextul în care o plasează clericul englez este, însă, diametral opus, indicînd o disfuncţie fiziologică, determinată de apetitul nemăsurat al unui organ, care nu mai apare ca fiind învestit cu un rol dominant în „organismul politic" (şi uman) (*cf.* Laurence Harf-Lancner, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 120-123).
75. În privinţa ficatului, *v. supra*, discuţia de la n. 4.
76. La care s-ar mai putea adăuga aceea dintre hipertrofierea capului şi disoluţia puterii monarhice – un *topos* fundamental al imaginarului medical şi politic medieval relevat de Dietmar Peil (*op. cit.*, p. 310, n. 40).
77. Precum cele prezente în scrierile lui Vincent de Beauvais (sec. al XIII-lea), Ptolemeu de Lucca (sec. XIII-XIV) şi Christine de Pizan (sec. al XV-lea) (*v. infra*), dar şi în amintitul tratat al lui Ibn Khaldun (*v. supra*). În acest din urmă caz nu putem însă vorbi despre vreo filiaţie, ci numai de un – foarte curios, cum am spus – paralelism.
78. *Princeps dicitur quasi primum caput. Sicut enim hominis seu cuiuslibet animalis caput non solum sibi aut videt aut audit, verum ad totius corporis uti sensibus constat, sic imperii seu regni caput non solum non audire, sed nec sibi vivere tenetur, immo suis. Quod enim caput sine membris, hoc princeps sine subiectis* (*apud* Paul Archambault, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 28-29, n. 4). Într-o altă secţiune a aceluiaşi tratat, principele este comparat cu un chirurg a cărui datorie este

să încerce să vindece mădularul bolnav, înainte de a decide că este irecuperabil. Aidoma acestuia, regele, ca un adevărat *medicus rei publicae*, fără să se grăbească să-i elimine pe cei ce dăunează sănătății „corpului politic", trebuie mai întîi să recurgă la mijloace „moderate", precum închisoarea și tortura (*ibidem*, p. 29).

79. *Cf. Speculum doctrinale*, VII, c 15, *apud* Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies...*, ed. cit., 1957, p. 208, n. 43 (trimiterea la tratatul episcopului de Beauvais – c 8 – este, însă, aici, greșită) și Ernst-Wolfgang Böckenförde, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 547. *Speculum doctrinale* constituia partea a doua a unui vast tratat enciclopedic (*Speculum maius*) în trei părți (*Speculum naturale* (1244-1246), *Speculum doctrinale* (1250) și *Speculum historiale* (1257-1258) (*cf.* Monique Paulmier-Foucart, Serge Lusignan, *Vincent de Beauvais et l'histoire de* Speculum Maius, „Journal des savants", vol. 1, n. 1, 1990, p. 100 și *passim*). Aceeași asociere a statului monarhic cu o dimensiune mistică se întîlnește și la franciscanul Gilbert de Tournai, contemporan cu Vincent și autor al unui tratat intitulat *Eruditio regnum et principum*. Interesant este, însă, faptul că, în timp ce franciscanul se referă la „stat" ca la un corp *în cadrul* corpului mistic al Bisericii (înțeleasă ca o comunitate a tuturor credincioșilor), Vincent de Beauvais vorbește despre același lucru ca despre un corp mistic *în sine* (Ernst H. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 208). După toate aparențele, *Speculum doctrinale* este cea dintîi scriere în care expresia „corp mistic" apare în legătură cu statul monarhic (*cf.* Gerhard Dohrn-van Rossum, *op. cit.*, pp. 135-137).
80. În Peninsula Iberică, de exemplu, metafora „corpului politic" pare a fi fost primită prin intermediul dreptului roman (*v.*, în această privință, Araceli Guillaume-Alonso, *Justice et métaphores corporelles dans les traités de pratique judiciaire* în *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e^ et XVII^e^ siècles...*, p. 107).
81. În afară de Vincent de Beauvais (Vincentius Bellovacensis), autorul acestei expresii, și de Gilbert de Tournai (*v. supra*), nu știm dacă au mai fost și alți teologi sau juriști din secolul al XIII-lea sau din cele următoare care să o fi folosit, în această formă sau în alta. Aparent, utilizarea sintagmei a fost ocazională și a rămas singulară, „corpul politic" ne(mai)fiind, după aceea, desemnat printr-o expresie anume, ci doar reprezentat, analogic.
82. Reduplicare a căsătoriei dintre Christos și Biserică, uniunea matrimonială dintre monarh și regatul său (simbolizată prin inelul primit de cel încoronat în cadrul ceremonialului de intronizare) era învestită nu numai cu o semnificație spirituală și divină perfect echivalentă cu aceea a unui mariaj religios („întrepătrunderea" pînă la identificare a partenerilor și situarea lor ierarhică după modelul corporal al dispunerii capului față de trup), dar implica și același tip de limitare a arbitrariului puterii, propriu oricărui contract moral marital (*v.* în acest sens Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies...*, ed. cit., 1957, *passim*, dar și Georges Balandier, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 28-29).
83. Pentru ampla analiză a acestui proces de depersonalizare a puterii, *v.* Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies...*, ed. cit., 1957, *passim*.
84. *Ibidem*, pp. 123 *sqq*.
85. Pentru întreaga demonstrație, *ibidem*, pp. 302-312. De asemenea, *v.* studiul lui Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*. Traducere și postfață de Vasile Tonoiu, București, Ed. Științifică, 1995 – o excelentă și convingătoare analiză a genezei modernității, interpretată ca un proces de prelucrare și reciclare ale materialelor teologice.
86. Titlul complet al scrierii – tipică pentru genul *specula principi* – este *De regimine principum ad regem Cypri*. În legătură cu acest text, compus din patru părți, există o întreagă discuție referitoare la atribuire și datare. În privința ultimelor două cărți (III, IV) și – probabil – a ultimei jumătăți a cărții a II-a, specialiștii sînt de acord să le considere ca aparținînd lui Ptolemeu de Lucca (teolog și jurist pontifical, născut în anul 1236 și stins din viață la peste 90 de ani, în 1326/1327; *v. infra*). Cartea I și începutul cărții a II-a – conținînd o amplă pledoarie în favoarea monarhiei, considerată drept cea mai potrivită formă de guvernare, și o discuție extrem de amănunțită referitoare la atribuțiile și responsabilitățile regelui – au fost atribuite lui Toma din Aquino, pe temeiul mai multor analogii stabilite cu principalele scrieri tomiste și, în primul rînd, cu *Summa Theologiae*. Pentru întreaga discuție despre această scriere, *v. On the Government*

of Rulers / De Regimine Principum. Ptolemy of Lucca with Portions Attributed to Thomas Aquinas, translated by James M. Blythe, University of Pennsylvania Press, 1997, pp. 1 *sqq.* (*Introduction*). Analiza care urmează, a ocurenţelor metaforei „corpului politic" şi a sensului lor, a fost făcută pe această ediţie, completată cu versiunea în limba română a primelor două capitole ale tratatului: Toma din Aquino, *Despre guvernământ*. Ediţie bilingvă. Traducere din limba latină şi note de Andrei Bereschi. Postfaţă de Molnar Péter, Iaşi, Ed. Polirom, 2005. Tratatul *De regimine principum* (*De regno*) a mai făcut obiectul analizei lui Michel Senellart din unghiul însemnătăţii sale pentru reabilitarea politicului în Evul Mediu (*op. cit.*, pp. 157-175). Istoricul francez consideră ca certe atât paternitatea lui Toma din Aquino, pentru prima parte a tratatului, cât şi titlul acestuia (*De regno*), dispărut la începutul secolului al XIV-lea, în urma inserţiei sale în ansamblul definitivat de Ptolemeu de Lucca. Pentru traducerea unui amplu fragment din tratat (dar după ediţia Blythe) şi alte comentarii suplimentare legate de el, *v.* Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan (editori), *op. cit.*, pp. 262-270. Datarea scrierii între anii 1260-1274 a fost propusă de James M. Blythe.

87. *V. supra*.

88. Pentru detaliile care urmează, *v.* Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staats-auffassung...*, pp. 150 *sqq.* şi, mai ales, Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938, pp. 195-211.

89. „Dacă este natural pentru om să trăiască în societatea celor mulţi, atunci este necesar ca, în privinţa treburilor umane, să existe ceva care să conducă mulţimea. Deoarece există mulţi oameni şi pentru că fiecare se îngrijeşte de ceea ce îi convine lui, dacă nu ar exista cineva care să aibă grijă de acest lucru, adică să ţină la binele mulţimii, mulţimea s-ar risipi aiurea; aşa cum ar dispărea şi corpul omului, şi al oricărei vieţuitoare, dacă nu ar exista în corp o anumită putere conducătoare comună, care să tindă spre binele comun al tuturor membrelor" (Toma din Aquino, *Despre guvernământ*, ed. cit., cartea I, cap. 1 („Ce se înţelege prin termenul «rege»?"), p. 13; *v.* şi *On the Government of Rulers/De Regimine Principum...*, ed. cit., p. 62).

90. „Într-un om, sufletul conduce corpul, iar printre părţile sufletului, cea iritabilă şi cea apetentă sînt conduse de raţiune. La fel, între părţile corpului există în calitate de conducător una care le mişcă pe toate: fie inima, fie capul. Aşadar, trebuie să existe ceva conducător în fiecare mulţime" (*Despre guvernământ*, cartea I, cap. 1, p. 15; *On the Government of Rulers*: De Regimine Principum..., pp. 62-63).

91. „Orice cîrmuire naturală provine de la ceva unic: între mulţimea organelor, există unul singur care mişcă în chip eminent, adică inima; între părţile sufletului, una este facultatea ce stă în frunte, adică raţiunea; şi între albine, una este regină, iar în întregul univers unul singur este Dumnezeu – creator şi cîrmuitor al tuturor lucrurilor. Iar lucrurile stau aşa în chip raţional: căci pornind de la unu este derivată orice mulţime" (*Despre guvernământ*, cartea I, cap. 1, pp. 21, 23; *On the Government of Rulers/De Regimine Principum...*, pp. 65-66).

92. *V. supra*, în text şi n. 84. *Cf.* şi Paul Archambault, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 28-29.

93. Pentru consultarea acestui text am folosit o versiune electronică bilingvă, aflată pe Internet la următoarea adresă: http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/opuscules/34loriginedesbattementscoeur.htm (consultat: 5.03.2008). Discuţia foarte succintă a acestui mic tratat a fost întreprinsă şi de Jackie Pigeaud, *Cœur organique, cœur métaphorique*, „Micrologus...", XI, 2003, p. 18, după Annie Bitbol-Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris, 1990, pp. 136 *sqq.*

94. Aceeaşi sinonimie este întrebuinţată de „Doctor Angelicus" şi în *Summa Theologiae*, numai că în relaţie cu Biserica (*tota ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus humanum*, *Summa Theol.* III, q. 8). Christos apare aici asemenea capului, în timp ce toate fiinţele raţionale sînt considerate membre. Pentru Sf. Toma, „similitudinea" nu înseamnă, însă, „identitate": dacă – precum tocmai am spus – el este de acord că membrele corpului mistic al Bisericii sînt oamenii – atît cei ai trecutului, cît şi ai viitorului –, în schimb, în privinţa acestui corp, *în ansamblu*, perspectiva lui este mai complexă: autorul *Summa*-ei îl „vede" şi pe acesta ca fiind compus din mai multe corpuri independente, fiecare înzestrat cu un „cap" propriu, corespunzător diverselor sale articulaţii (*apud* Otto Gierke, *Political Thought of the Middle Ages*. Translated with an introduction by Frederic William Maitland, Cambridge University Press, 1987, p. 133, n. 81).

95. Databile între mai 1301 şi septembrie 1303 (*cf.* Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung...*, pp. 165-178).
96. „...Cei care conduc trebuie să se mulţumească cu ceea ce li se plăteşte şi să nu-şi împovăreze supuşii, luîndu-le bunurile şi posesiunile. Singurele excepţii sînt [permise] în următoarele cazuri: din cauza unui delict sau în numele binelui comun al guvernării lor. În primul caz, un vasal este deposedat de feudul său din pricina nerecunoştinţei, iar alţii de bunurile şi posesiunile lor pentru a se face dreptate, [o dreptate] pentru care este dată stăpînirea, după cum am spus mai sus. În Proverbe, se spune: «şi scaunul lui de domnie se va întări prin neprihănire». Din această pricină, legea divină dispune ca cei ce nesocotesc învăţăturile divine să fie loviţi cu pietre şi munciţi cu variate pedepse. Acest lucru pare foarte chibzuit, dacă avem în vedere orice lucru care este creat, dar mai ales trupul omenesc, atunci cînd lepădăm o parte mai rea, pentru a păstra o parte mai nobilă. Tăiem o mînă, astfel încît inima şi creierul – în care constă, în principal, o fiinţă omenească – să poată fi păstrate. Legea evanghelică aprobă acest lucru: «Dacă ochiul sau mîna sau piciorul te ispitesc la rău – ceea ce, după Augustin, este propriu fiinţelor umane – taie-l şi aruncă-l, fiindcă mai bine este să trăieşti schilod şi olog decît să fii trimis în Gheena cu doi ochi sau două mîini»" (*Cf. On the Government of Rulers/De Regimine Principum...*, ed. cit., cartea a III-a, cap. 11, p. 180. Pentru acest fragment, *v.* şi Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan [editori], *op. cit.*, pp. 267-268).
97. Aceasta revine capului.
98. „Se pare că vicarul lui Christos are, în acest caz, deplinătatea puterilor, adică, în numele bunei stări a Bisericii universale. Acest lucru este vădit în cuvintele Domnului citate mai sus, iar această putere i-a fost dată lui printr-un drept întreit: întîi, prin dreptul divin, deoarece cuvintele citate mai sus arată că Christos a vrut să fie aşa (şi voi arăta acest lucru mai jos); în al doilea rînd, prin dreptul natural, întrucît, de vreme ce presupunem că el deţine cel dintîi loc în guvernare, urmează în mod necesar că el trebuie confirmat drept cap, din care derivă orice mişcare şi senzaţie în trupul mistic şi, din această pricină, susţinem că toată influenţa în guvernare depinde de el" (*On the Government of Rulers/De Regimine Principum...*, ed. cit., cartea a III-a, cap. 19, p. 203. Pentru acest fragment, *v.* şi Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan [editori], *op. cit.*, p. 268).
99. „...Din această cauză, filosoful Plutarh a avut motiv să compare statul sau organizarea politică cu un trup natural şi organic, în care mişcările depind de mişcarea uneia sau a două părţi, precum inima şi creierul; şi totuşi, fiecare parte a trupului are o funcţie proprie, care corespunde primelor mişcări şi este de folos slujbelor îndeplinite de celelalte. De aceea, acest trup se arată ca fiind însufleţit prin cîştigul obţinut prin darul divin, iar aceasta se întîmplă, cu cea mai mare nepărtinire, prin vîsla raţiunii, cu încăviinţarea lui Dumnezeu" (idem, cartea a IV-a, cap. 23, p. 272. *V.* şi Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan [editori], *op. cit.*, p. 270). Nu numai sub aspectul imaginii „corpului politic", ci nici în alte privinţe, continuarea lui *De regimine principum...*, elaborată de Ptolemeu de Lucca, nu diferă substanţial de textul al cărui autor este Toma din Aquino: şi aici, ca şi dincolo, „statul" este considerat un organism compus din mai multe părţi distincte; şi la Ptolemeu, ca şi la Toma din Aquino, esenţa „statului-corp" constă în principiul diferenţierii funcţionale a organelor (ceea ce le organizează ierarhic, în organe dominante şi organe subalterne); şi într-un loc, şi în celălalt, condiţia unităţii organelor (şi, implicit – ca deziderat politic fundamental –, păstrarea păcii) este apreciată drept vitală pentru buna funcţionare a ansamblului, principele fiind, pe de altă parte, asemănat unui *medicus rei publicae*, dator să prescrie sancţiunile întocmai cum, în actul terapeutic, este gîndită medicaţia, adică într-o formă adecvată maladiei. Singura deosebire – dar minoră – între cele două texte constă în detalierea de către Ptolemeu de Lucca a corespondenţelor dintre anumite instituţii şi organe (consiliile = ochii, războinicii = mîinile, tezaurul statului = pîntecul etc.), asupra cărora „Doctorul Angelic" insistase mai puţin (Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staastauffassung...*, pp. 165-178). Pentru concepţia lui Ptolemeu de Lucca despre raportul dintre corpul uman şi „corpul politic", *v.* şi Rainer Guldin, *op. cit.*, p. 61, care urmează îndeaproape analiza lui Tilman Struve.

100. Tilman Struve consideră că anul redactării tratatului este, probabil, 1281 (*op. cit.*, p. 223), autorul său fiind, aparent, cel dintîi care rezervă inimii rolul unui organ principal în cadrul analogiei corporal-organologice la care recurge (*ibidem*, p. 225). În realitate, după cum am văzut, prioritatea le revine, în această privinţă, lui Gerald de Wales şi Toma din Aquino.
101. Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staastauffassung...*, pp. 223-225.
102. *Ibidem*, pp. 185, 190-192. Tilman Struve îl urmează, în privinţa datării, pe Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1903 (ed. a II-a, Amsterdam, 1962), p. 43. După alte opinii, perioada cea mai probabilă a redactării scrierii este 1277-1282 (dată la care are loc prima traducere în franceză – sub titlul *Li livres du gouvernement des roys et des princes* – a textului, latin, comandată de Filip al III-lea (*v.* Charles F. Briggs, *Giles of Rome's* De regimine principum. *Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275 – c. 1525*, Cambridge University Press, 1999, pp. 9, 75; potrivit lui Samuel P. Molenaer, care urmează, în această privinţă, autori mai vechi, traducerea în medio-franceză datează din 1296, avîndu-l ca autor pe canonicul Henri de Gauchis; *cf. Li livres du gouvernement des rois.* A XIIIth Century French Version of Egidio Colonna's Treatise *De regimine principum*, now first published from the Kerr Ms. Together with Introduction and Notes and Full-Page Facsimile by Samuel Paul Molenaer, New York, AMS Press Inc., 1966, p. XXVI; *v.* şi *infra*). Jean Dunbabin consideră că perioada elaborării tratatului este 1277-1279 (*apud* J.H. Burns, *op. cit.*, p. 457), datare preluată şi de Michel Senellart, *op. cit.*, p. 175.
103. Pentru biografia lui Aegidius Romanus (*alias* Egidio Colonna, Gilles de Roma şi „Doctor Fundatissimus"), *v.* Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan (editori), *op. cit.*, p. 282. De asemenea, şi *Lexikon des Mittelalters*, I, München und Zürich, Artemis Verlag, 1980, p. 178.
104. W. Berges a văzut în *De regimine principum libri III* (aparţinînd, şi ea, categoriei *specula principis*) una dintre scrierile „cele mai citite de la finele Evului Mediu" şi în secolele următoare, cum o atestă cele 350 de copii păstrate (ceea ce, potrivit aceluiaşi autor, probează, pentru o lucrare fără caracter religios, un caz neobişnuit de supravieţuire). *De regimine principum* a avut parte, în întreaga Europă catolică, inclusiv în statele monarhice mai noi din Europa Centrală, de o largă circulaţie în limba latină şi în cîteva idiomuri vernaculare, iar mediile care au receptat-o şi au folosit-o intens (fapt evidenţiat tocmai de numărul neobişnuit de mare al manuscriselor) au fost cele nobiliare şi clericale, inclusiv curţile regale, începînd cu aceea franceză. În acelaşi timp, scrierea constituie şi o dovadă a deplinei asimilări, de către mediile intelectuale ale timpului, a textelor aristotelice fundamentale – *Etica nicomahică*, *Œconomica* şi, bineînţeles, *Politica* –, autorul ei făcînd parte din generaţia de învăţaţi care a avut, pentru prima dată, acces la întregul *corpus* al operei Stagiritului şi al comentariilor pe marginea lor, traduse în latină (Wilhelm Berges, *op. cit.*, p. 211; Charles F. Briggs, *op. cit.*, pp. 1 *sqq.*, 12-19, 25 *sqq.*, 91 *sqq.*, Kate Langdon Forhan, *The Political Theory of Christine de Pizan*, p. 39. *V.* şi Roberto Lambertini, *A proposito della „construzione" dell' „Oeconomica" in Egidio Romano*, „Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale", XIV, 1988, pp. 335 *sqq.*). Un exemplu al neobişnuitei popularităţi a lui *De regimine principum* îl constituie şi Spania celui de-al XIV-lea veac, unde influenţa acestui tratat asupra unora dintre scrierile epocii (ca, bunăoară, *Glosa al regimento de Principes*, compusă în 1345 de franciscanul Juan de Castrojariz (Castrogeriz) pentru Pedro cel Crud, viitorul rege al Aragonului şi fiu al lui Alfonso I) este majoră. A. Frémaux-Crouzet consideră că *De regimine principum* a devenit, în acest secol, un veritabil „manual" de educaţie politică, rămînînd o referinţă larg utilizată şi în secolul următor (*De la hiérarchie des corps dans le bas moyen-âge hispanique*, „Razo". Cahiers du Centre d'Études Médiévales de Nice, n. 2, 1981, p. 2). În mod suprinzător, pînă în momentul de faţă, nu există, din cîte ştim, o ediţie critică a acestei scrieri (întreprindere, de altfel, imposibilă, dat fiind numărul considerabil de copii şi versiuni, deopotrivă latine şi vernaculare, în care ea s-a păstrat pînă astăzi. Pentru un amplu repertoriu, deşi incomplet, al tradiţiei manuscrise a tratatului, *v.* Aegidii Romani, *Opera omnia*. I. Catalogo dei manoscritti (1001-1075). *De regimine principum*, 1/11, Città del Vaticano – Italia, a cura di Francisco del

Punta e Concetta Luna, Firenze, Leo S. Olschki editore, 1993. De altfel, interpretarea acestei scrieri pare a depinde mult de *versiunea* utilizată. După toate probabilităţile, deosebirile dintre aceste versiuni – fie latine, fie nu – sînt, în anumite privinţe, considerabile. Ne-am convins noi înşine de acest lucru, comparînd exemplarul pe care l-am folosit în analiza de mai jos – *Li livres du gouvernement des rois*, ediţia Molenaer, citată *supra* – cu exemplarul în limba latină, publicat în 1607 de Hyeronimus Samaritanius – Egidio Colonna (Aegidius Romanus), *De regimine principum libri III* – retipărit la Aalen, în 1967, folosit, între alţii, şi de Tilman Struve în comentariul dedicat în cartea sa acestui tratat. Deosebirile nu constau doar în numerotarea unora dintre capitolele celor trei cărţi ale scrierii lui Aegidius Romanus: există şi importante diferenţe de conţinut). Pentru consideraţiile de mai sus, *v.* şi Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan (editori), *op. cit.*, pp. 271-272. Analiza acestei scrieri din punctul de vedere al analogiei dintre guvernare (*regimen*) şi actul medical a fost întreprinsă de Michel Senellart, *op. cit.*, pp. 175-185, 188-197. *V.* şi Jean-Philippe Genet, *L'évolution du genre Miroir des princes en Occident au Moyen Âge* în Sophie Cassagnes-Brouquet, Amaury Chaudou, Daniel Pichot, Lionel Rousselot (éditeurs), *Religion et mentalités au Moyen Âge*. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 537-539, precum şi James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, 1992, pp. 60-76.

105. *Car selon cen que li cuer de l'omme ait principaument donné as eulz comme membre movement et esprit de vie selon sa dignité et selon cen que li est beso[i]ng a sostenir le cors,... Tout aussi cil qui demorent eu reaume(s) sont ordené a I prince ou a I seigneur* („Întocmai cum inima omului a dat mădularelor mişcare şi spiritul vieţii, după rangul fiecăruia şi după trebuinţa de a susţine trupul,... la fel, cei ce locuiesc în regat sînt supuşi unui principe sau unui senior"; *Li livres du gouvernement des rois*, I, 2, § 11, ediţia Molenaer, p. 46).
106. Idem, I, 3, § 6, ediţia Molenaer, p. 107.
107. *...qui tout le monde governe et ordene* (idem, III, 2, § 3, p. 304).
108. *Car tout aussi comme nous veons el cors d'omme par semblance II manieres de justise [et] droiture, aussi est il en chascune communeté de gent. Nos veons que li membre de l'omme ont ordenance entre eus et sont ordené a I membre principal, si comme au cuer. Si comme nous veons que li un membre aide a l'autre et le secourt au besoing. Dont nos veons que le cors de l'omme ne pourroit durer, se les piez ne li portoient la teste, et se la teste ne dreçoit les piez, et se li oeil n'adreçoient les mains, et se les mains ne purjoient les oiez, li cors ne pouroit durer. Tout aussi est il en la gent d'une cité ou de I reaume(s). Car selon cen que il [a] ordenance entre eus, et li I a abundance de cen dont li autre a defaute, li I secort au besoing de l'autre si comme li un membre aide a l'autre... Et sanz teles droitures il ne puent durer, car nus qui vive seul ne puet soufire a sa vie. Et tout aussi comme nos veons que li membre de l'omme ont ordenance au cuer qui est principal membre, tout aussi la gent d'une cité ou de I reaume sont ordené a I prince ou a I seigneur. Car selon cen que li cuer de l'omme ait principaument donné as eulz comme membre movement et esprit de vie selon sa dignité et selon cen que li est beso[i]ng a sostenir le cors,... Tout aussi cil qui demorent eu reaume(s) sont ordené a I prince ou a I seigneur. Car selon cen que li sires donne les enneurs et les biens a ses sougez selon lor dignité et selon cen que il ont deservi* („Căci, aşa cum noi vedem în trupul omului, în chip asemănător, două feluri de justiţie şi echitate, la fel este şi în fiecare comunitate a oamenilor. Vedem că mădularele omului sînt aranjate într-un anumit fel între ele şi sînt supuse unui mădular principal, inimii. [Mai] vedem că un mădular îl sprijină pe altul şi îl ajută la nevoie. Prin urmare, vedem că trupul omului nu ar putea dura dacă picioarele nu ar purta capul şi dacă capul nu ar conduce picioarele şi dacă ochiul nu ar conduce mîinile, iar mîinile nu ar avea grijă de urechi [: aşadar,] trupul omului nu ar putea dura. La fel este şi cu oamenii dintr-o cetate sau dintr-un regat. Căci, dacă există între ei o anumită aranjare şi unul are din belşug ceea ce altuia îi lipseşte, primul îl ajută la nevoie pe celălalt, la fel cum un mădular îl ajută pe altul... Şi fără o astfel de echitate, ea [cetatea sau regatul] nu poate dura, căci cel ce trăieşte singur nu-şi poate întreţine viaţa. Şi tot aşa cum vedem că

mădularele omului sînt supuse inimii, care este mădularul principal, la fel şi oamenii unei cetăţi sau ai unui regat sînt supuşi unui principe sau unui senior. Căci, întocmai cum inima omului a dat mădularelor mişcare şi spiritul vieţii, după rangul fiecăruia şi după trebuinţa de a susţine trupul,... la fel, cei ce locuiesc în regat sînt supuşi unui principe sau unui senior, care le dă onoruri şi bunuri după rangul fiecăruia şi după chipul în care l-au slujit" ; idem, I, 2, § 11, p. 46).

109. ...*Quer nos veons que tout governement naturel est touz jorz ramenez ou raliez a I seigneur ou a I prince, si comme nos veons que divers membres qui sont ordenez a divers offices et a divers movemenz sont ramenez au cuer, qui est principaus d'eus de qui touz les autres membres ont vertu et movement.... Dont se nos regardons es euvres de nature, en chescun governement naturel a une chose qui a seignourie seur les autres, por quoi il semble que c'est meillor seignorie et plus parfete et plus semblant as euvres de natures, quant li uns a seignorie, mes que il entende le bien commun...* (idem, III, 2, § 3, p. 303). Pentru varianta în limba română a acestor fragmente, *v.* şi Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan (editori), *op. cit.*, pp. 272-279.

110. *Puissance, digneté, noblece, bonté, hardiesce, vertu, digneté de vie, sagesce, magnificence, largesce, amour d'ennour* etc. (idem, mai ales I, 2 § 6, 7, 13, 17, 19, 22, pp. 36-38, 39-41, 49-52, 65-67, 71-73, 75-77 şi *passim*).

111. ...*se li rois aime le bien de son pueple et de son reaume, il avra mult de conseil de sages hommes por fere et procurer les biens du reaume et por contrester as mauz et as periz qui i puent avenir* (idem, III, 2, § 13, p. 327. Aceeaşi cerinţă şi la III, 2, § 4, p. 305, dovadă a însemnătăţii pe care i-o acordă autorul).

112. Idem, III, 2, § 13, 28, pp. 328, 357.

113. Pentru Aegidius Romanus, Dumnezeu constituie cauza primordială a tuturor lucrurilor, fapt care se ghiceşte în unitatea lor de principiu. Întocmai ca Dumnezeu, regele actualizează principiul unităţii, întrucît, ca „imagine a lui Dumnezeu" (*imago Dei*), el are înnăscută puterea (darul) de a conduce (*cf.* Wilhelm Berges, *op. cit.*, pp. 215-216). În interpretarea lui Michel Senellart, această expresie nu se referă la esenţa mistică a puterii regale (cu atît mai puţin a persoanei regelui), ci la „excelenţa morală" de care „regele trebuie să dea dovadă, ca regulă generală a acţiunilor sale" (*op. cit.*, p. 189). După 1296, cînd Aegidius Romanus a devenit un apărător al drepturilor pontificale, atitudinea sa faţă de monarhie a suferit o schimbare completă, deşi, în opinia aceluiaşi autor (Michel Senellart), mai puţin radicală decît o indică aparenţele, întrucît tipul de guvernare regală teoretizat de juristul şi teologul roman este, prin însăşi caracterul său natural, reductibil la legea divină, întocmai cum acţiunea monarhului reprezintă, sub toate aspectele sale, o *imitatio Dei*. „În ciuda formulării sale originale – scrie Senellart – teza lui Aegidius Romanus reproduce răspunsul pe care John de Salisbury, cu un secol şi jumătate mai devreme, îl opusese partizanilor prerogativei regale: regele nu se află deasupra legilor decît pentru că se supune legii" (*ibidem*, p. 192).

114. Ale cărei avantaje în raport cu sistemul electiv sînt înfăţişate pe larg în III, 2, § 5 (*Li livres du gouvernement des rois*, ediţia Molenaer, pp. 306-310).

115. *Cf.* Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staastauffassung...*, pp. 178-196; de asemenea, J.H. Burns, *op. cit.*, 457-458. Faptul că Aegidius Romanus insistă atît de mult în tratatul său asupra calităţilor necesare unui bun rege, precum şi a superiorităţii monarhiei ereditare fără a se ocupa în vreun fel de raporturile acesteia cu Biserica, nu reprezintă, nicidecum, „expresia unei secularizări avansate a gîndirii politice", cum înclină să creadă Tilman Struve (*op. cit.*, p. 193). Că nu este aşa ne-o demonstrează, mai întîi, tipul de scriere cu care avem de-a face – un *speculum* în care asemenea consideraţii nu aveau ce căuta – şi, în al doilea rînd, opţiunea ulterioară a lui Gilles de Roma pentru cauza lui Bonifaciu al VIII-lea, din partea căruia primise o înaltă demnitate ecleziastică.

116. Titlul complet este *Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)*. Pentru fragmentul care urmează, am folosit ediţia critică bilingvă (latină-engleză) a lui R.W. Dyson, *Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)/An Enquiry into the Power of the Pope*. A Critical Edition and

Translation, The Edwin Mellen Press, Lewinston, Queenston, Lampeter *s.a.* Pentru analiza detaliată a textului, *v.* Jacques Le Goff, *Head or Heart?...*, *loc. cit.*, pp. 21-22 şi, pentru un comentariu mai scurt, Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *op. cit.*, pp. 185-187; de asemenea, Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staastauffassung...*, p. 257, n. 2 şi Richard Scholz, *op. cit.*, pp. 261-271. Potrivit lui Dyson, tratatul a fost compus între 1297 şi 1302 (*cf. Introduction*, p. XV). Anonimul autor era, probabil, un cleric francez, apărător al ideii suveranităţii regale (pentru detalii suplimentare referitoare la el şi la tratatul său, *v.* Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan [editori], *op. cit.*, pp. 296-304, pentru fragmentele în limba română redate mai jos). După opinia lui Walter Ullmann, formulată în urmă cu 40 de ani, *Rex pacificus* ar putea fi o scriere *colectivă*, elaborată (probabil în noiembrie 1302) de profesorii Universităţii din Paris, pentru „păstrarea drepturilor şi libertăţilor regelui şi ale regatului" (*ad tuitionem jurium libertatumque regis et regni*) (*cf. A Medieval Document on Papal Theories of Government*, „English Historical Review", LXI, 1946, pp. 182-183).

117. Pentru cauzele acestei generalizări, *v. infra*.

118. „Însuşirile capului trebuie atribuite deţinătorului jurisdicţiei spirituale, deoarece, întocmai cum simţurile prin care sînt conduse celelalte mădulare înfloresc în cap, iar nervii, prin care acele mădulare sînt ele însele ţinute laolaltă şi legate unele de altele derivă din cap..., tot aşa este şi în Papă, care este ştiut ca cel ce îi conduce spiritual pe toţi oamenii, pentru ca discernămîntul şi înţelepciunea – prin care credincioşii întru Christos, care sînt mădularele Bisericii, sînt călăuziţi spre fapte mîntuitoare – să înflorească. Astfel, lui, în calitate de cap, îi aparţine [capacitatea] să dea tuturor credincioşilor o înţelegere a discernămîntului spiritual prin milostivă învăţătură şi [prin] întreaga doctrină... Tot lui îi revine [răspunderea] să-i îndemne pe credincioşi la fapte bune, dîndu-le pilda bună a propriilor sale fapte virtuoase şi a vieţii sale bune, aşa cum [ne-] a învăţat Apostolul în epistola sa către Titus. Dar nervii, care derivă chiar din cap, sînt rangurile şi ordinele ecleziastice diferite prin care, după îndatoririle lor diverse şi distincte, mădularele Bisericii sînt strînse laolaltă sub [conducerea] adevăratului lor cap – adică sub [conducerea lui] Christos – şi unul cu celălalt, ca într-un cadru care uneşte. În acest chip, ele fac un singur trup în unitatea credinţei" (*Quaestio de potestate papae [Rex pacificus]*, ediţia Dyson, pp. 75-76. Richard Scholz consideră că, potrivit anonimului autor, acest „cap" nu este Papa, nici Împăratul, ci Christos, ceea ce – afirmă el – împreună cu distincţia subsecventă dintre „cap" şi „inimă" şi, pe de altă parte, în contextul ignorării totale a sufletului, i-ar permite autorului să tranşeze disputa dintre *sacerdotium* şi *regnum* în favoarea celui din urmă [*op. cit.*, p. 265]. Interpretarea lui Scholz nu se susţine, însă, întrucît identitatea dintre „cap" şi Papă este în mod explicit – şi nu numai o dată – afirmată în *Rex pacificus* (*v.* cap. III şi VII, pp. 15, 69 şi 76 din ediţia Dyson).

119. „Însuşirile inimii pot fi în mod drept aplicate persoanei care exercită jurisdicţia temporală şi este un stăpîn temporal. Pentru că Isidor spune că inima este temelia întregului trup... Într-adevăr, de la această inimă – adică de la principele secular – provin venele, ca dintr-un izvor: adică legile, statutele şi obiceiurile legitime, prin care – întocmai ca prin unele vene – hrana temporală este împărţită şi dusă la părţile individuale ale întregului trup – adică ale comunităţii şi ale statului –, ca şi sîngele în trupul omenesc. Întocmai cum nu există în trup viaţă fără sînge, tot aşa viaţa nu poate supravieţui fără hrana temporală" (*Quaestio de potestate papae [Rex pacificus]*, ediţia Dyson, p. 77; pentru aceste fragmente, *v.* şi Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan [editori], *op. cit.*, pp. 296-304). Concepţia unui corp uman cu dublu circuit (al nervilor, emanînd de la cap şi al venelor şi arterelor izvorînd din inimă) oglindeşte fidel cunoştinţele medievale despre fiziologie, aşa cum fuseseră acestea moştenite de la Isidor de Sevilla şi consolidate pe parcursul treptatei promovări simbolice şi metaforice a inimii la rangul de organ vital. Pentru autorul *Etimologiilor*, numele capului (*caput*) se explică prin aceea că „de-aici îşi iau începutul toate simţurile şi nervii (*sensus omnes et nervi*)" (Isidor de Sevilla, *Etimologii*, XI-XII, ed. cit., cartea a XI-a [„Despre om şi monştri"], cap. I [„Despre om şi părţile sale"], § 25, pp. 54, 55). Inima (*cor*), derivată din grecescul *kardia* sau din latinul *cura* (= „grijă", „preocupare"), este identificată tot de el ca sălaş al bunăvoinţei şi

cauză a cunoaşterii (în consens şi cu înţelesurile din Noul Testament, potrivit cărora inima nu este doar locul forţelor vitale, ci şi un simbol al vieţii afective şi al interiorităţii, de obicei într-un sens metaforic). Interpretarea isidoriană consideră că din inimă pornesc două artere: una pe partea stîngă, care „are mai mult sînge (*e quibus sinistra plus sanguinem habet*)", a doua, pe dreapta, „[are] mai mult spirit (*dextra plus spiritum*)". De aceea, consideră învăţatul sevillan, „pulsul îl luăm la mîna dreaptă (*in dextro brachio pulsum inspicimus*)" (*Ibidem*, ed. cit., cartea a XI-a, cap. I, § 118, pp. 80-81. *V.* şi Jacques Le Goff, *Head or Heart?...*, *loc. cit.*, p. 22).

120. „Stăpînul secular – de exemplu, regele – se poate spune că este ca inima în relaţie cu stăpînul spiritual, în sensul că, întocmai cum inima este creată înaintea capului, la fel şi jurisdicţia temporală a regilor ia naştere prima, înaintea jurisdicţiei spirituale a preoţilor sau a pontifilor... Se vede clar, aşadar, din cele spuse mai înainte că, întocmai cum în corpul omenesc există două mădulare principale care au funcţii distincte şi diverse, adică capul şi inima, astfel încît unul nu intră în îndatorirea celuilalt, aşa [şi] în lume există două jurisdicţii diferite, adică [aceea] spirituală şi [aceea] temporală, avînd funcţii distincte. De unde, întocmai cum nu există vreun stăpîn temporal care să se socotească stăpîn al tuturor oamenilor în [lucrurile] spirituale, la fel şi Papa nu este stăpîn al tuturor oamenilor în [lucrurile] temporal[e]" (*Quaestio de potestate papae [Rex pacificus]*, ediţia Dyson, p. 77). Această separaţie a jurisdicţiilor specifice celor două puteri constituie un laitmotiv al tuturor scrierilor aparţinînd apărătorilor suveranităţii regale (vom constata acest lucru în toate tratatele teologico-politice din cel de-al XIV-lea veac). Nu întîmplător, pentru a o legitima, autorii folosesc cel mai tare argument: raportul dintre cap şi inimă (*v. infra*).
121. *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. 183.
122. Iată acest pasaj caracteristic: „(...) Cînd se afirmă că «întocmai cum este sufletul faţă de trup, tot astfel sînt [şi] lucrurile spirituale prin care este susţinut sufletul, faţă de lucrurile temporale, de care este susţinut trupul», eu spun că aceasta este [o afirmaţie] falsă. Şi luaţi aminte la motiv: sufletul este susţinut de lucruri spirituale într-un asemenea fel, încît acele lucruri spirituale nu acţionează spre susţinerea trupului; dar lucrurile temporale acţionează pentru susţinerea trupului într-un chip care acţionează, de asemenea, şi pentru susţinerea sufletului, care se strămută atunci cînd trupul moare. Aşadar, sufletul depinde mai mult de lucrurile temporale decît invers. De aceea, nu putem conchide că puterea spirituală conduce în privinţa lucrurilor temporale" (*Quaestio de potestate papae [Rex pacificus]*, ediţia Dyson, p. 100; *v.* şi Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan (editori), *op. cit.*, p. 303.
123. Abate al mănăstirii cu acelaşi nume din Styria, Engelbert (numit şi „din Volkersdorf", după locul naşterii) a studiat ştiinţele naturale, filosofia şi teologia la Universitatea din Padova. El este autorul unui tratat cu puternice accente escatologice, intitulat *De ortu* [, progressu] *et fine Romani imperii liber* (redactat la o dată incertă, cîndva între 1307 şi 1311) şi al unui *speculum*, *De regimine principum* (elaborat, probabil, după 1290), în care sînt încorporate *Politica* aristotelică şi unele scrieri aparţinînd lui Cicero şi Seneca. Analiza noastră se întemeiază pe ambele texte (Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staastauffassung...*, pp. 196 *sqq.*; *v.* şi Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, vol. II, New York, Cooper Square Publisher's Inc., 1974, pp. 472-473 şi Otto Gierke, *op. cit.*, p. LXVII).
124. *Princeps regionum et Reges gentium in medio vel circa medium [habitant]... sicut cor in medio est corporis et ejus virtus ad membra facilius diffundatur...* (Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staastauffassung...*, p. 196).
125. *Ibidem*, pp. 206-210.
126. „...Binele comun este mai bun şi trebuie căutat mai mult decît binele indivizilor, iar bunăstarea tuturor [trebuie căutată] mai mult decît bunăstarea particulară. (...) Prin urmare, întocmai cum mai multe gospodării sînt supuse unei singure cetăţi şi binelui ei şi întocmai cum mai multe cetăţi şi oamenii acestor cetăţi sînt supuşi unui singur neam şi [unui singur] regat şi binelui său, iar binele particular şi propriu este supus binelui comun şi public; şi întocmai cum un bine mai mic este supus binelui mai mare, iar partea este în mod natural supusă întregului,

tot astfel, multitudinea regatelor lumii şi binele lor sînt supuse unui singur regat natural şi imperiu, la fel cum un bine particular este supus binelui comun al tuturor neamurilor şi regatelor şi întocmai cum un bine propriu este supus binelui public, un bine mai mare este supus binelui cel mai mare, iar părţile sînt în chip natural supuse întregului" (*apud* Ewart Lewis, *op. cit.*, p. 474. Am făcut prezenta traducere şi cele care urmează după fragmentele în limba engleză din cap. 15, 16 şi 18 ale tratatelor mai sus menţionate ale lui Engelbert din Admont, publicate în acest volum).

127. „...Alcătuirea acestei lumi este în aşa fel făcută, încît [factorii] superiori i-ar distruge pe cei inferiori prin mişcarea şi imboldul lor, elementele active le-ar cuceri şi distruge pe cele pasive, iar cel mai mare l-ar consuma pe cel mai mic dacă nu ar exista o putere omnipotentă, deosebită de toate acestea, pentru a armoniza toate lucrurile unul cu celălalt şi a păstra pacea fiecăruia (...). Prin urmare, din porunca divinei providenţe, va trebui în mod necesar să fie în lume o putere şi o demnitate supremă şi universală, căreia trebuie să i se supună pe drept toate regatele şi neamurile lumii, pentru ca armonia dintre neamuri şi regate să fie creată şi păstrată peste tot în lume" (*ibidem*, pp. 475-476).

128. „Prin urmare, (...) este şi va fi întotdeauna mai bine şi mai drept ca toate regatele şi toţi regii să fie sub un singur imperiu şi un împărat creştin (...) doar dacă cineva nu doreşte să facă din acel unic trup al binelui obştesc al poporului creştin un monstru cu mai multe capete" (*ibidem*, p. 480).

129. *Et quia turpis est pars, quae suo non congruit universo, et membrum inutile et quasi paralyticum, quod corpori suo subsidium ferre recusat, quicumque, sive clerici sive laici sive nobiles sive ignobiles, qui capiti suo vel corpori, hoc est domino regi et regno, imo etiam sibimet auxilium ferre recusant, semetipsos partes incongruas et membra inutilia et quasi paralytica esse demonstrant* (*apud* Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies...*, ed. cit., 1957, p. 258, n. 209.

130. *...hoc dictat ratio naturalis, cum dictat quod omnia membra dirigantur a capite, subserviant capiti et pro capite se exponant, et ideo membrum quod contra caput inveheretur niteretur totum corpus destruere et per consequens seipsum.* Intitulată *Sermo cum Rex Franciae est processurus ad bellum*, ea a fost publicată şi comentată pentru prima dată de Dom Jean Leclercq (*Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel*, „Revue du Moyen Âge Latin", Tome I, 1945, pp. 165-172; textul latin al predicii, la pp. 168-172; citatul tradus de noi, la p. 169; un fragment al predicii este citat şi de Ernst-Wolfgang Böckenförde, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 547-548).

131. Profesor de teologie la Universitatea din Paris, Jean de Paris (sau, după numele de familie, Jean Quidort) s-a născut în 1240 sau 1241 şi a murit în 1306, la Bordeaux. Datarea scrierii – aparţinîndu-i, în această variantă, lui Richard Scholz – a fost reconsiderată, noul interval propus fiind februarie-aprilie 1302 (*v.* Karl Ubl, *Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie*, „Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte", Band 30/1, 2003, pp. 52 *sqq.*).

132. *V. On Ecclesiastical Power by Gilles of Rome/De ecclesiastica potestate by Aegidius of Rome.* Translated with an introduction by Arthur P. Monahan, The Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenston/Lampeter, 1990. Pentru un rezumat succint al tratatului, *v. inter alia* Jean-Philippe Genet, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 539-540. O întrebare legitimă, în cazul acestui tratat, este cum se împacă el cu scrierea precedentă (*De regimine principum*), de care îl separă nu numai o mare distanţă în timp (aproape 20 de ani), ci şi fidelitatea arătată acolo de autor învăţăturii aristotelice şi tomiste? Potrivit lui Alain Boureau, cea dintîi şi cea mai simplă explicaţie a acestei „volte-face" a lui Aegidius Romanus ar consta în oportunismul viitorului episcop de Bourges: înlăturat din Universitatea pariziană în urma celebrei condamnări din 1277 a tezelor profesate de Toma din Aquino, Aegidius Romanus s-ar fi orientat rapid spre o carieră seculară la curtea lui Filip al III-lea, pentru a se pune apoi în serviciul pontificatului, după un scurt exil în Italia şi reabilitarea formală din 1285, cînd i s-a îngăduit, în urma unei intervenţii papale exprese, reluarea carierei universitare. A doua ipoteză, tot a lui Alain Boureau – după opinia noastră mai plauzibilă – este că, în realitate, cele două tratate, la o lectură atentă, apar

mai puţin incompatibile decît *prima facie*, întrucît, în virtutea distincţiei de principiu pe care o profesa între „esenţă" şi „existenţă" (apreciată de ceilalţi teologi scolastici ca fiind doar formală), autorul considera că recunoaşterea autonomiei naturale a guvernării civile nu excludea controlul exercitat de autoritatea spirituală a Bisericii (*cf.* Alain Boureau, *La religion de l'Etat. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, pp. 218-220). La o concluzie perfect asemănătoare a ajuns, mai demult, şi William D. McCready, potrivit căruia interpretarea lui Aegidius Romanus din acest tratat oglindeşte două nivele conceptuale care, deşi diferite, nu se exclud: potrivit primului nivel, suveranitatea în exercitarea puterii îi aparţine Papei, dar societatea, ca o creaţie umană „naturală" sau – în spiritul aristotelismului de care era influenţat autorul – a unui „instinct" social, era autonomă şi, prin urmare, (relativ) liberă să-şi dea forma cea mai potrivită de conducere (care nu putea fi, bineînţeles, decît aceea monarhică) (*v.* William D. McCready, *Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory*, „Speculum", vol. 48, n. 4, 1973, pp. 665, 667-668).

133. „...Aşa cum se cuvine şi pe drept cuvînt, sufletul porunceşte trupului, întrucît, precum arată experienţa, mădularele noastre trupeşti sînt puse în mişcare la ordinul şi după voinţa trupului; picioarele se mişcă după dorinţa sufletului; degetele, la fel, se închid şi se deschid, mîinile şi braţele se mişcă, iar capul la fel. Prin urmare, puterea preoţească şi, mai ales, puterea Papei, despre care se ştie că au stăpînire asupra sufletului nostru, au sub autoritatea şi stăpînirea lor trupurile noastre şi lucrurile temporale care sînt subordonate trupurilor" (*On Ecclesiastical Power...*, partea a II-a, cap. 4, pp. 74-75; analogia dintre *regnum* şi *sacerdotium* şi, pe de altă parte, suflet şi trup este fundamentală în cadrul tratatului, fiind prezentă şi în alte secţiuni, ca, spre exemplu, cap. 5 şi 13 din aceeaşi parte a II-a).

134. „De vreme ce Christos a avut dreptul să transmită guvernarea Bisericii şi a făcut-o pentru Petru, vicarul Său, dîndu-i cheile împărăţiei (...), cine ar putea spune că membrii credincioşilor nu sînt, în totalitatea lor şi în privinţa bunurilor lor, sub conducerea lui Petru? Aşadar, sufletele noastre, trupurile noastre şi toate bunurile temporale sînt sub conducerea lui Petru şi, prin urmare, sub conducerea şi guvernarea Papei, despre care se ştie că i-a urmat lui Petru în scaunul puterii şi al conducerii Bisericii (...)" (idem, pp. 75-76).

135. „Ceea ce a spus Filosoful în *Politica* despre fiecare principe se potriveşte cu cea mai mare putere a Papei. În acea lucrare, Aristotel a susţinut că un principe ar trebui să fie un om cu ochi mulţi, cu multe mîini şi multe picioare. Într-adevăr, el trebuie să aducă la sine mulţi oameni energici şi înţelepţi, prin care el să poată vedea ce înseamnă să guverneze regatul care i-a fost încredinţat; să fie un om cu multe mîini pentru a strînge în jurul său oameni puternici şi virtuoşi, prin care să poată face ce este de făcut; să fie un om cu mai multe picioare, pentru că trebuie să strîngă în jurul său mulţi oameni puternici şi zdraveni, ca să nu fie aruncat jos de la locul său. Asta nu înseamnă că el trebuie să le ia sarcinile, ci, mai curînd, să-i încurajeze să-şi îndeplinească sarcinile care sînt ale lor. Asta înseamnă să-i îndemne pe ochi să vadă, adică pe oamenii înţelepţi să gîndească; să încurajeze mîinile să apuce, adică pe oamenii puternici să acţioneze; şi să încurajeze picioarele, a căror sarcină este să sprijine celelalte mădulare pentru a se mişca spre bine cu siguranţă şi direct" (idem, partea a III-a, cap. 9, p. 268; pentru aceste fragmente, *v.* şi Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan (editori), *op. cit.*, pp. 283-295).

136. Pentru consideraţiile care urmează, am folosit tot o ediţie a lui Arthur P. Monahan, *John of Paris On Royal and Papal Power*. A Translation, with Introduction, of *De Potestate Regia et Papali* of John of Paris, New York and London, Columbia University Press, 1974. Informaţiile referitoare la biografia autorului, structura şi însemnătatea scrierii sînt de aflat în Introducerea Generală a editorului, pp. IX *sqq.* şi, de asemenea, în Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan (editori), *op. cit.*, pp. 307 şi 308-322, pentru fragmentele traduse mai jos.

137. Alain Boureau (*La religion de l'Etat...*, pp. 165-166) are o opinie contrară – dar, după părerea noastră, eronată –, considerîndu-l pe Jean/Johannes Quidort ca fiind autorul „unui redutabil tratat împotriva lui Bonifaciu al VIII-lea" şi a pretenţiilor sale hierocratice.

138. Reinterpretarea tratatului, propusă de Karl Ubl (*op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 43-72), modifică radical această perspectivă a „concilierii". Autorul consideră că Jean de Paris, ca adept al intereselor regale în disputa cu Bonifaciu al VIII-lea, nu numai că a apărat în mod explicit punctul de vedere al lui Filip al IV-lea şi al anturajului său, în privinţa exercitării nestînjenite a puterii temporale de administrare, dar a fost, de fapt, cel care, prin scrierea sa, a *declanşat* întreaga dispută din acei ani, răspunzînd prin *De regia potestate et papali* demonstraţiei în favoarea supremaţiei pontificale, conţinută în cel de-al doilea tratat al lui Aegidius Romanus – *De ecclesiastica potestate* –, discutat mai sus. Mai mult, potrivit lui Ubl (care îşi întemeiază afirmaţia pe atenta coroborare a tuturor textelor din această perioadă), însuşi *Rex pacificus*, elaborat în a doua jumătate a anului 1302, ar fi preluat esenţialul argumentaţiei teologului dominican (motiv pentru care Jean de Paris a fost, uneori, considerat autorul tratatului). Astfel stînd lucrurile, prezenţa metaforei corpului dobîndeşte, în fiecare din scrierile acestei perioade, o relevanţă cu atît mai mare, din unghiul tipului demonstraţiei chemate să o susţină.
139. *On Royal and Papal Power*, ed. cit., cap. 10, pp. 37 *sqq*.
140. Idem, cap. 21, pp. 111 *sqq*.
141. Idem, cap. 14, pp. 72-73.
142. Idem, cap. 10, p. 37.
143. Idem.
144. *Politica*, IV, 7, § 1, ediţia Bezdechi, p. 130.
145. „Organul care face cel mai bine un lucru este acela care face doar o singură acţiune, nu mai multe" (*On Royal and Papal Power...*, ediţia Monahan, cap. 10, p. 39).
146. Tilman Struve, care s-a ocupat pe larg, în cartea sa, pe care am menţionat-o atît de des pînă acum, de tratatul lui Jean de Paris, consideră, plecînd de la modul în care discută teologul parizian chestiunea diferenţierii funcţionale a „spirtualului" şi „temporalului" – pe temeiul analogiei cu membrele corpului –, că *De potestate regia et papali* se referă la instituţia ecleziastică şi la statul monarhic ca la două corporaţii (*Körperschaften*) de sine stătătoare, aflate, fiecare, sub autoritatea suverană a unui „cap", dar făcînd parte, laolaltă, din structura mai cuprinzătoare a unui *corpus Christi* (*Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung...*, pp. 242 şi 240-246 pentru analiza întregului text). Interpretarea ni se pare discutabilă şi, după opinia noastră, nu este confirmată de text. Este adevărat că menţiunea pe care o face teologul dominican despre caracterul organic atît al Bisericii (ca instituţie), cît şi al *regnum* şi, pe de altă parte, identitatea concomitentă stabilită de autor între cap şi rege – respectiv, Papă – sînt îndeajuns de ambigue şi pot conduce la o asemenea concluzie. La fel, cît se poate de contradictorie şi interpretabilă din acelaşi unghi este şi considerarea „temporalului" şi a „spiritualului" ca două membre funcţional diferite – imagine al cărei rost este să sublinieze, am văzut, specificul lor jurisdicţional. Dar insistenţa cu care Jean de Paris evocă (nu întîmplător, chiar în primul capitol al lucrării) singularitatea guvernării sau unicitatea conducerii, concepută de el drept principala garanţie a unităţii statului (*On Royal and Papal Power*, ed. cit., pp. 8-9), şi, în al doilea rînd, caracterul recurent al simbolului *corpus Christi*, care preia întocmai descrierea paulină a relaţiei dintre credincioşi şi Biserică, sugerează, destul de limpede, credem noi, că Jean de Paris nu gîndeşte relaţia dintre „temporal" şi „spiritual" în termenii unei *separaţii* (cum reiese din interpretarea lui Struve), ci (încă) ai unei *distincţii* şi *complementarităţi*. Acest fapt pune în discuţie atît punctul de vedere al lui Karl Ubl, redat mai sus (*v.* n. 138), cît şi interpretările (ca aceea a lui P. Saenger) care îl consideră pe Jean de Paris autorul tratatului *Rex pacificus*, foarte radical – cum am văzut – în modul de interpretare a relaţiei dintre cele două puteri. Sugerată în *Rex pacificus*, teoretizarea rupturii dintre cele două instanţe va fi făcută abia de Marsiglio de Padova (*v. infra*). Am identificat, recent, o opinie foarte asemănătoare cu a noastră la Alain Boureau, potrivit căreia Jean de Paris, în ciuda simpatiei sale pentru regalitatea franceză, consideră cele două puteri ca fiind nu disjuncte, ci complementare, deşi „radical diferite [atît] în scopurile [, cît] şi în mijloacele lor" (*La religion de l'Etat...*, pp. 135-136).

147. *V. supra.*
148. Început în 1318, la Paris, în perioada în care Marsiglio de Padova era profesor la Universitatea de aici, tratatul a fost terminat la 24 iunie 1324, de sărbătoarea Tăierii Capului Sf. Ioan Botezătorul. Otto Gierke a propus o altă datare a scrierii: potrivit savantului german, *Defensor pacis* ar fi fost elaborat între 1324 şi 1326, cu ajutorul lui Jean de Jandun (*op. cit.*, p. LXVIII). Ipoteza sa, însă, nu mai este acceptată astăzi. Pentru comentariul care urmează al operei marsigliene, am utilizat ediţia: Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*. Traduction, Introduction et Commentaire par Jeannine Quillet, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1968.
149. Pentru biografia lui Marsiglio de Padova, *v.* Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan (editori), *op. cit.*, pp. 326-327.
150. *Cf.* Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung...*, p. 258.
151. Printre sursele aristotelice ale lucrării, în afară de *Politica* – citată cel mai des – mai pot fi identificate *Etica nicomahică*, *Retorica*, *Fizica* şi *Metafizica*, *De Generatione*, *De anima*. Dintre ceilalţi autori antici, cel mai frecvent citaţi sînt Cicero (*De officiis*, cărţile I şi III), Sallustius, Seneca (prin *Scrisorile* sale) şi Cassiodor. Sursele sacre ale tratatului cuprind mai ales Evangheliile (mai cu seamă aceea după Matei) şi epistolele pauline, care îi servesc autorului drept argument fundamental al demonstraţiei potrivit căreia puterea temporală are o origine divină nemediată. Utilizate sînt şi scrierile lui Bernard de Clairvaux (*De Consideratione* şi *De Moribus et Officio episcoporum*), dar pentru a-l pune pe autorul acestora în contradicţie cu sine însuşi, răsturnîndu-i argumentele în favoarea tezelor pro-imperiale. În schimb, influenţa Vechiului Testament (ca, de altfel, şi a textelor juridice) este aproape nesemnificativă (Jeannine Quillet, „Présentation générale" la Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix...*, pp. 28-31).
152. *V. infra*, n. 187. *Defensor pacis* datorează, însă, destul de mult, comentariilor averroiste.
153. *Cf. Politica*, VIII, 2, § 7, ediţia Bezdechi, pp. 240-241.
154. Marsiglio revine la deziderатul armoniei statului şi atunci cînd discută despre scopul comunităţii politice, care este, potrivit autorului, unul pur terestru: bunăstarea cetăţenilor. Acest scop este atins prin „linişte" (*tranquilitas*) şi „pace" (*pax*) – atribute fundamentale ale unui „corp politic" sănătos, rezultînd din conlucrarea părţilor sale componente. Absenţa acestor atribute reprezintă un simptom al maladiei, fiindcă, întocmai ca organele unui corp, nici componentele statului nu-şi mai pot îndeplini funcţiile pentru care au fost create (*cf.* Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung...*, pp. 261-262).
155. *V. supra.*
156. „...Nu-i este nimănui îngăduit – continuă autorul – şi, mai cu seamă, străinilor, să-şi asume în cetate o funcţie după bunul său plac. Căci nimeni nu trebuie şi nici nu poate să se îndrepte în mod raţional spre exercitarea funcţiei militare ori sacerdotale, iar principele, nici el, nu trebuie s-o îngăduie, fiindcă ar rezulta, pentru cetate, o neîndestulare a ceea ce este necesar a fi procurat prin celelalte funcţii (...). Principele trebuie să determine în acest domeniu persoanele, cantitatea şi calitatea acestor părţi sau funcţii, după număr, putere şi alte consideraţii asemănătoare, pentru ca societatea politică să nu ajungă să fie distrusă prin excesul nemoderat al unei părţi în raport cu celelalte" (*Defensor pacis*, I, XV, § 10, ediţia Quillet, pp. 137-138). Pentru varianta în limba română a acestui fragment şi a celor care urmează, *v.* şi Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan (editori), *op. cit.*, pp. 327-337.
157. Am rezumat pînă aici, din primele două părţi ale tratatului, capitolele VIII-IX, XIV, XVII şi XIX (*Prima Dictio*), respectiv XIX-XXII (*Dictio Secunda*), din ed. cit. *V.*, de asemenea, Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung...*, pp. 257 *sqq.* şi Otto Gierke, *op. cit.*, p. 26 şi n. 99, pp. 136-137. Pentru un rezumat succint al biografiei şi concepţiei politice a lui Marsiglio de Padova, dar care nu face nici o menţiune despre prezenţa în cadrul ei a metaforelor corporale, *v. Enciclopedia Blackwell a gîndirii politice*. Coordonator, David Miller. Consultanţi, Janet Coleman, William Connoly, Alan Ryan. Introducere la ediţia românească de Alan Ryan. Traducere din engleză de Dragan Stoianovici, Bucureşti, Ed. Humanitas,

2000, pp. 480-483. Un comentariu mai amplu şi avizat al aceleiaşi concepţii a fost scris de Diana Stanciu pentru *Dicţionar de scrieri politice fundamentale*. Coordonator, Laurenţiu Ştefan-Scalat, Bucureşti, Ed. Humanitas, 2000, pp. 217-223.

158. *Defensor pacis*, I, XV, § 2, ediţia Quillet, p. 131.
159. Idem.
160. Idem, I, XV, § 5-6, pp. 133-135.
161. Idem, I, XV, § 7, pp. 135-136.
162. Idem, I, XV, § 13, p. 139.
163. Textul are două versiuni: una latină, terminată la 16 mai 1376 (potrivit unui *Explicit* aflat la finele manuscrisului original), cealaltă franceză, datată în 1378 (an înscris de însuşi Carol al V-lea – din dipoziţia căruia a fost redactat tratatul – pe ms. francez). *Le Songe du Vergier* este compus în forma unui dialog dintre un Preot şi un Cavaler, iar subiectul său îl constituie definirea raporturilor dintre puterea ecleziastică (spirituală) şi aceea regală (temporală). El debutează printr-o introducere, unde autorul, adresîndu-se regelui, povesteşte că a adormit într-o livadă şi a avut un vis, în care i-au apărut monarhul însuşi, Puterea Spirituală şi Puterea Temporală, apoi un Preot şi un Cavaler, aleşi de către cele două Puteri ca avocaţi, pentru a dezbate chestiunile în litigiu dintre ele. Deşi necunoscut, autorul (identificat de Marion Schnerb-Lièvre cu juristul Évrart de Trémaugon) este, în chip vădit, un partizan necondiţionat al suveranităţii regale (*cf. Le Songe du Vergier. Édité d'après le manuscrit Royal 19 C IV de la British Library* par Marion Schnerb-Lièvre, Archiviste-paléographe, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982, tome I, pp. IX *sqq*. Ediţia cuprinde două tomuri – I-II – corespunzătoare celor două părţi ale tratatului. Referitor la identitatea autorului, *v.* tome I, pp. LXXXV-LXXXVIII. Opinia editoarei în această privinţă este preluată şi de Arlette Jouanna, *Le pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, Paris, Gallimard, 2013, p. 66).
164. *...En ce corps sont diverses partiez et plusieurs membres; mez entre lez aultrez sont deux membres plus principaux, c'est assavoir le cuer et la teste. Et, ainssi conme en corps humain le cuer et la teste ont divers offices, semblablement, ou governement mundain a deux juridicacions toutes divisees, c'est assavoir l'espirituele, qui est representee ou chef, et la temporele, qui est representee ou cuer* (*Le Songe du Vergier*, I, XXXVIII, § 4, ediţia Schnerb-Lièvre, p. 60).
165. *...L'office de ce chief est de vaquier es choses espirituеles seulement, car, par sa discrecion et par sa sapience il doit lez membres de l'Eglise, c'est assavoir lez Crestians, adrecer a la voie de leur salut. (...) Et aussi en ce corps a un cuer, c'est assavoir le Roy; et est son office par lez voines, c'est a dire par bons moyens, bones ordenances et jugemens, la substance temporele aux singulieres parties du corps, c'est assavoir aux singulieres persones transporter. (...) Et ainsi que le chief ne se doit entremettre de ce qui appartient au cuer, ne le cuer ne se doit entremettre de l'office ne de ce qu'il appartient au chief (...); non doit aussi le Roy s'entremettre dez choses espirituеles, car c'est l'office du Saint Pere de Ronme qui est chief, en ce cas, de touz Crestians* (idem, I, XXXVIII, § 7, 8, p. 61).
166. O formă care are, însă, mai multe ocurenţe, ca, bunăoară, următoarea: *Et est assavoir car, ainsi que la teste ne sert au cuer, for seulement en tant que il luy appartient selon l'office de nature et pour la conservacion de tout l'onme, pour ly adrecer a sa fin tres parfaite, et aussi le cuer ne sert au chief, for tant que il appartient et que il luy est comis selon l'office de nature, par paraille voie, le Saint Pere de Ronme, qui est chief de touz Crestians en espirituauté, n'est tenu de servir aux seigneurs terrians, for es choses espirituеles seulement, et en celles est il tenu de servir a touz Crestians; et pour ce il est appellé Sers dez sers de Dieu. Et aussi, le prince temporel est tenu de servir au Saint Pere pour cause de la temporalité que il tient, et faire tant que ce qui est deü au Saint Pere et aux aultres ministres de Dieu, selon le comandement de Dieu et aultrement deüement leur soit païé, sanz enpechement, pour faire le service divin. Car, sanz lez choses temporeles, lez choses espirituеles ne pouroient estre longuement, conme dit le decret „Si quis objeccerit", en la primiere cause, et en la tierce question* („Şi se ştie că, întocmai cum capul nu slujeşte inima decît numai în ceea ce ţine de

funcţia naturii şi pentru păstrarea fiecărui om, pentru a-l îndrepta spre ţelul său perfect, şi după cum nici inima nu slujeşte capul decît numai prin ceea ce i-a fost încredinţat prin funcţia naturii, [la fel,] pe o cale asemănătoare, Sfîntul Părinte de la Roma, care este capul tuturor creştinilor în lucrurile spirituale, nu are a-i sluji pe stăpînii pămînteni decît în privinţa lucrurilor spirituale [, adică] în cele în care are a-i sluji pe toţi creştinii; de aceea este el numit Slujitorul slujitorilor lui Dumnezeu. La fel, principele temporal are a-i sluji Sfîntului Părinte [doar] din pricina temporalităţii pe care o deţine şi este ţinut să facă ceea ce este datorat Sfîntului Părinte şi celorlalţi slujitori ai Domnului, după porunca lui Dumnezeu [...] pentru a face serviciul divin. Căci, fără lucrurile temporale, lucrurile spirituale nu ar putea exista mult timp, cum spune decretul «Si quis objeccerit», în prima cauză, a treia întrebare"; idem, I, XLIV, § 9, p. 70).

167. *La juridiction temporelle fust avant que la juridiction espirituelle. Car, ainssi que le cuer est primierement creé que le chief, selon lez Naturians, ainssi la juridiction temporelle fust avant que la juridiction espirituelle... Ainssi, donques, que en corps humain sont deux membres principaux, lezquelz ont deux offices tous divers, c'est assavoir le cuer et la teste, et ne se doit l'un entremettre de l'office de l'autre, ainssi ou monde a deux juridictions toutes divisees et separees, c'est assavoir la juridiction espirituelle et la temporelle, et ont divers offices. Car, ainssi que nul seigneur seculier ne se doit meller de la juridiction espirituelle, aussi lez prestres ne se devent entremettre de la juridiction seculiere (...). Donques, puis que la juridiction temporelle fust primiere que l'espirituelle et que elle est tout separee de la juridiction espirituelle, il s'ensieut que celluy qui est seigneur espirituel ne puet estre seigneur temporel, mez se devent avoir conme deux membres principaux d'un corps, lezquelx devent tendre, chascun endroit soy, au gouvernement dez aultres membres* (idem, II, XCV, § 1, 5, pp. 76-77).
168. Din această categorie face parte *De regimine principum* de Aegidius Romanus.
169. *De regno* (*De regimine principum*), elaborat de Toma din Aquino şi Ptolemeu de Lucca, *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* (aparţinînd, de asemenea, ultimului) şi *Le Songe du Vergier*.
170. Din acest ultim grup fac parte *De ecclesiastica potestate* (Aegidius Romanus), *Rex pacificus, De potestate regia et papali* (Jean de Paris) şi, desigur, *Defensor pacis*, care, deşi posterior celorlalte texte cu peste două decenii, este afin cu ele prin specificul său militant.
171. *Cf.* Simon Harrison, *Four Types of Symbolic Conflict*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 1, n. 2, June 1995, pp. 255-270. Pentru implicaţiile politice ale analogiei corporale – deopotrivă din unghiul privilegierii monarhiei ca formă de conducere şi ca argument în disputa pentru suveranitate dintre *regnum* şi *sacerdotium* – *v.* şi Roberto Lambertini, *Il cuore e l'anima della città. Osservazioni a margine sull'uso di metafore organicistiche in testi politici basso-medievali* în Carla Casagrande, Silvana Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*. Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Venezia, 25-28 settembre 1995, Sisme, Edizioni del Galuzzo, 1999, pp. 289-303.
172. *V. supra*, Introducere.
173. Pentru referinţa la Quentin Skinner, *v. supra*, Introducere, p. 42, n. 159, îndeosebi studiile *Meaning and understanding in the history of ideas* şi *Motives, intentions and interpretation*, pp. 57-90, respectiv 90-103 în idem, *Visions of Politics*, vol I.
174. *V.* pe larg expunerea lor la Mark Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1987, pp. XIV-XX şi *passim*. Acelaşi punct de vedere, dar cu mai multe exemple de metafore „încorporate" sau aflate în relaţie cu mişcările corpului, la Raymond W. Gibbs jr., Nicole L. Wilson, *Bodily Action and Metaphorical Meaning*, „Style", vol. 36, n. 3, 2002, pp. 526-529 şi *passim*.
175. Pentru acest punct de vedere, *v.* David Le Breton, *Des visages...*, p. 303.
176. Este un punct de vedere sugerat de Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung...*, p. 290.
177. *V.* în acest sens Iiro Kajanto, *The Body Politic. On the History of a Famous Simile*, „Arctos. Acta philologica fennica", n. 29, 1995, p. 52. Potrivit autorului, influenţa durabilă a retoricii

în cultura medievală şi apoi umanistă ar explica nu numai transferul metaforei corpului politic din cultura antică la aceea medievală, ci şi supravieţuirea ei în Evul Mediu, graţie utilizării pe scară largă a comparaţiei (*similitudo*), care era principalul procedeu al acestei arte.

178. *V.*, de exemplu, Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, *passim*; idem, *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Edited by Jana Howlett, Cambridge, Polity Press, 1992; Hans-Henning Kortüm, *op. cit.*, *passim*; Paul Zumthor, *op. cit.*, *passim*; Anton-Hermann Chroust, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 423-424, 427-428 şi *passim* etc.
179. *Apud* Amos Funkenstein, *Teologie şi imaginaţia ştiinţifică din Evul Mediu pînă în secolul al XVIII-lea*. Traducere din engleză de Walter Fotescu. Control ştiinţific al traducerii de H.-R. Patapievici, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1998, p. 119.
180. Pentru concepţia aritotelico-tomistă despre Cosmos, *v.* volumul mereu actual al lui Alexandre Koyré, *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, pp. 18-19 *sqq*.
181. *Cf.* Anton-Hermann Chroust, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 427-428 şi *passim*.
182. Despre perspectiva medievală a Universului ca un întreg neomogen, *v.*, pe larg, consideraţiile lui Amos Funkenstein, *op. cit.*, pp. 27-46. Concepţia creştină despre lume datorează mult filosofiei stoice, care concepea Universul ca o totalitate alcătuită din părţi diferite, reciproc reflectate şi semnificate, reclamînd o amplă hermeneutică (*ibidem*, pp. 35-36, 39). Din acelaşi unghi, al interpretării creştine a Universului şi, nu mai puţin, al efortului măcar de a-i intui, dacă nu de a-i înţelege particularităţile, deosebit de interesantă este şi discuţia despre corpul lui Dumnezeu purtată în teologia medievală, semnificativă pentru încercarea de a înţelege esenţele – prea abstracte pentru a fi inteligibile pe alte căi – ale lumii divine (*ibidem*, pp. 38-41).
183. *Op. cit.*, *passim*.
184. *Cf.* Pierre Manent, *O filozofie politică pentru cetăţean*. Traducere din limba franceză de Mona Antohi, Bucureşti, Ed. Humanitas, 2003, p. 220.
185. Din vasta bibliografie a acestei relaţii, trimitem aici, din nou, la Quentin Skinner, *Introduction : Seeing things their way* în idem, *Visions of Politics*, vol. I, *Regarding Method*, Cambridge University Press, 2002, pp. 1-8. *V.*, de asemenea, *inter alia*, Georges Balandier, *Scena puterii*. Traducere de Sanda Fărcaş. Prefaţă de prof. dr. Ioan Drăgan, Ed. Aion, 2000, *s.l.*, pp. 28-29.
186. *V.* Giuseppa Saccaro-Battisti, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 34 şi Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 19-20, Quentin Skinner, *Moral principles and social change*, *loc. cit.*, pp. 149-150, care observă că legitimarea unei noi ideologii sau concepţii a puterii nu are şanse de reuşită decît dacă utilizatorii întrebuinţează, fie şi parţial, conceptele existente, pe care le „întorc", însă, pentru a justifica interpretarea diferită pe care încearcă să o impună.
187. *Cf.* Rainer Guldin, *op. cit.*, p. 47 şi Ada Neschke-Hentschke, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 42.
188. Pentru progresiva schimbare a atitudinii faţă de nebunie în această perioadă, *v.* Hervé Martin, *op. cit.*, pp. 431 *sqq*.
189. *V. Head or the Heart ?...*, *loc. cit.*, *passim*.
190. *Cf.* în acest sens Jean-Marie Fritz, *Figures et métaphores du corps dans le discours de l'histoire : du „Mundus senescit" au monde malade* în *Apogée et déclin*. Actes du Colloque de l'URA 411, Provins, 1991. Textes réunis par Claude Thomasset et Michel Zink, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1993, pp. 82-83.
191. Pe larg, despre acest tip de cunoaştere, la Andrei Pleşu, *op. cit.*, pp. 150-153. Înzestrarea cognitivă specială a inimii este sugerată şi de etimologia fantezistă pe care Caesarius von Heisterbach o ataşează, în *Dialogus miraculorum*, actului conversiunii, corelat de el cu acest organ: „cordis versio" (= „schimbarea inimii") (*cf.* Nicole Bériou, François-Olivier Touati, *„Voluntates Dei leprosus". Les lépreux entre conversion et exclusion aux XII^e et XIII^e siècles*, Spoleto, *s.ed.*, 1991, p. 54). Mult mai înainte, Isidor de Sevilla afirmase, de asemenea, cum am remarcat, funcţia cognitivă a inimii (*v. supra*; *cf. Etimologii* XI-XII, ed. cit., cartea a XI-a [„Despre om şi monştri"], cap. I [„Despre om şi părţile sale"], § 118, 127, pp. 80-81 şi 84-85).
192. *V. supra*, n. 57.

193. Bernardus Silvestris, *Cosmografia*, ed. cit., cartea a II-a („Microcosmos. Despre alcătuirea omului"), cap. XIII şi XIV, § 11, p. 195, § 13, p. 197, § [110], p. 207 şi Thomas Ricklin, *Le cœur, soleil du corps : une redécouverte symbolique du XII^e siècle*, „Micrologus...", XI, 2003, pp. 138-139.
194. Ritualul înhumării separate a părţilor trupului (mai precis, a trupului *regal*) este, însă, mult mai vechi, fiind atestat încă din Antichitate şi, după aceea, cu intermitenţe, pe tot parcursul Evului Mediu, pînă în secolul al XVI-lea. Semnificaţia sa nu este univocă, putînd fi asociată atît cu distribuirea Euharistiei, cît şi cu o „acoperire" simbolică a spaţiului stăpînirii. Însă, în oricare dintre aceste interpretări, corpului regal pare a-i fi atribuită o *sacralitate* implicită (în legătură cu acest ritual, *v.* scurta discuţie, cu exemple, a lui Sergio Bertelli, *op. cit.*, pp. 31-33). Pentru simbolismul inimii în ritualul înhumării separate a părţilor corpului, *v.* Jean Nagle, *La civilisation du cœur. Histoire du sentiment politique en France, du XII^e au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1998, pp. 133-140 şi Alexandre Bande, *Le cœur du roi. Les Capétiens et les sépultures multiples, XIII^e-XV^e siècles*, Paris, Tallandier, 2009, *passim*.
195. Potrivit relatării lui Mathieu (Matthew) Paris (Matthaeus Parisiensis), intestinele au fost lăsate aici în semn de dispreţ pentru constanta rea-credinţă a locuitorilor din Poitou faţă de rege, ceea ce denotă, în chip evident, conotaţia peiorativă a acestor membre, asociate, de regulă, cu lăcomia şi vulgul (Jean Nagle, *op. cit.*, pp. 118-122 *sqq.*).
196. Condamnînd dezmembrarea ca pe un „obicei atroce", decretul Papei Bonifaciu al VIII-lea era urmarea unei ample controverse, care agitase, cu cîţiva ani mai înainte (1286), mediul universitar parizian, angajînd, însă, şi alţi protagonişti. Două au fost orientările manifestate cu acest prilej : cea dintîi – la care a aderat şi Bonifaciu al VIII-lea, pe atunci doar cardinal Caetani – pleda pentru integritatea trupului, pe considerentul nu numai că actul dezmembrării era oribil şi monstruos şi, de asemenea, contrar naturii, dar şi din convingerea că integritatea corporală reprezenta o precondiţie a resurecţiei. A doua orientare aprecia că dezmembrarea corpului este fără consecinţe asupra învierii, de vreme ce Dumnezeu, prin graţia sa, putea reuni mădularele trupului defunct (pentru întreaga problemă, cu detalii, *v.* Elisabeth A.R. Brown, *Death and the Human Body in the Later Middle Ages. The Legislation of Boniface VIII on the Division of Corpses* în idem, *The Monarchy of Capetian France and Royal Ceremonial*, London, Variorum, 1991, pp. 221-270). Această dispută constituie ipostaza tardivă a două atitudini asemănătoare, foarte vechi, una de sorginte intelectuală, provenită din tradiţia patristică, potrivit căreia soarta cadavrului nu avea urmări asupra învierii şi a vieţii veşnice, a doua de factură precumpănitor populară, respectuoasă faţă de integritatea corpului defunct şi a mormîntului (*apud* Rafael Mandressi, *op. cit.*, pp. 20-31).
197. Cel dintîi făcuse acelaşi lucru cu trupul tatălui său, Filip al III-lea, înhumat, la porunca „regelui de fier", în trei locuri separate : viscerele în catedrala din Narbonne, inima în biserica dominicanilor din Paris, iar oasele la St.-Denis (Elisabeth A.R. Brown, *op. cit.*, *loc. cit.*).
198. Jean Nagle, *op. cit.*, pp. 140-143 *sqq*.
199. *Cf.* Alexandre Bande, *Philippe le Bel, le cœur et le sentiment dinastique*, „Micrologus...", XI, 2003, pp. 267-278 ; idem, *Le cœur du roi...*, pp. 51-104.
200. Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *op. cit.*, pp. 173-175.
201. Acest *ordo* a fost descris şi analizat în Jacques Le Goff, Eric Palazzo, Jean-Claude Bonne, Marie-Noël Colette, *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF*. Avec la collaboration de Monique Goullet, Paris, Gallimard, 2001.
202. Pentru această inovaţie, *v.* pe larg studiul nostru, *„Tua sacratissima unxio... cordis intima penetret". Corpul în ceremonialul medieval al încoronării*, „Caiete de antropologie istorică", Cluj-Napoca, Anul IV, n. 1 (7), ianuarie-iunie 2005, pp. 13-29. Atingerea oncţională a pieptului în cadrul ceremoniilor regale de intronizare pare a fi, totuşi, mai timpurie decît menţiunea din *ordo coronationis* din 1246, fiind amintită – dar cu o semnificaţie net depreciativă – într-o scrisoare a Papei Inocenţiu al III-lea (1198-1216), adresată în jurul datei de 25 februarie 1204 arhiepiscopului de Tîrnovo. Ignorînd contextul în care a avut loc această corespondenţă

(pertractările dintre Ioan Assan al II-lea şi Papalitate, privitoare la recunoaşterea titlului regal şi punerea regelui bulgar sub ascultarea Sfîntului Scaun) şi, de asemenea, pretextul ei imediat (cererea Papei ca ritualul hirotonirii clerului bulgar să includă şi ungerea după ritul latin) – amănunte care nu interesează prezenta discuţie –, să spunem doar că în acest text capital Papa disocia onctiunea episcopală concepută, pînă atunci, ca un rit omogen în două aspecte principale: o onctiune a *corpului*, exterioară şi materială, asemănătoare unui „prim" sau „pre-botez", considerat pur simbolic (ceea ce justifica înfăptuirea ei cu un ulei de calitate inferioară – *oleum sanctum* –, nu cu balsam – *chrisma* episcopală – ca mai înainte) şi o onctiune *spirituală* (a inimii), interpretată drept „adevăratul" sacrament, cu o eficacitate sporită. Onctiunea regală era asimilată de Inocenţiu al III-lea primului aspect, dar – amănunt la fel de important – în conformitate cu o procedură schimbată: ea nu mai urma să atingă capul şi fruntea celor ce o primeau (adică monarhii) – rezervat, ca loc al atingerii, de aici înainte, numai lui Christos şi „capului Bisericii", urmaşul Său, în spiritul „sacerdoţiului regal", revendicat de Papă –, ci numai pieptul şi umerii (sau – cum menţionează Papa în cuprinsul aceleiaşi scrisori – braţele). Semnificaţia acestei diferenţe era limpede afirmată de Inocenţiu al III-lea în textul scrisorii mai sus menţionate: ea trebuia să arate „deosebirea dintre autoritatea episcopului şi puterea principelui", căci, dacă atingerea pieptului şi a umerilor celui de-al doilea constituia un simbol al unei întreite respingeri a greşelilor, ignoranţei şi – în cazul umerilor – a neglijenţei şi lenei în efectuarea faptelor bune, atingerea capului şi a frunţii avea, în cazul episcopilor, menirea de a ilustra forţa raţiunii pe care se sprijină credinţa şi, totodată, mărturisirea acesteia. În reinterpretarea inocentină a onctiunii, statutul capului rămîne, aşadar, preeminent, dar inima nu este, totuşi, ignorată, fiind pusă în relaţie cu organul dominant nu în sine, ci, mai curînd, ca un sălaş al cunoaşterii superioare a divinităţii, făcută (brusc) să se „trezească" prin atingerea cu balsam a capului şi frunţii. În deceniile următoare, însă, în circumstanţele pe care le-am arătat, însemnătatea părţii centrale a corpului (foarte vagă, e drept, dar nicidecum ignorată în documentul papal la care ne-am referit) a crescut continuu (pentru toate aceste amănunte, *v.*, mai ales, biografia Papei Inocenţiu al III-lea, elaborată în primii ani ai celui de-al XIII-lea veac de un autor anonim, editată sub titlul *The Deeds of Pope Innocent III by an Anonymus Author*. Translated with an Introduction and Notes by James M. Powell, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2004, pp. 113-117).

203. Jean Nagle, *op. cit.*, p. 138. Henri de Gand participase la dezbaterea din 1286, înclinînd în favoarea integrităţii corpului (*cf.* Rafel Mandressi, *op. cit.*, *passim*).
204. *Ibidem*, p. 137. Pe de altă parte, cristalizarea, în aceeaşi perioadă, a legăturilor feudo-vasalice, ar putea oglindi acelaşi fenomen, mai ales prin ritualul lor de instituire în care inima, ca simbol implicit al fidelităţii, al dragostei şi al principalei virtuţi, definitorie pentru serviciile vasalice – curajul –, joacă un rol cardinal.
205. Heather Webb, *Catherine of Siena's Heart*, „Speculum. A Journal of Medieval Studies", vol. 80, n. 3, July 2005, pp. 802-817.
206. Pentru dovezile acestui interes crescînd în Franţa secolelor XIII-XIV, reflectat atît în promovarea medicinei la rangul de disciplină principală de studiu, cît şi în prezenţa masivă a metaforelor patologice şi terapeutice în scrierile unor autori ai epocii, precum Nicole Oresme, Philippe de Mézières, Jean Gerson şi Christine de Pizan, *v.* Jean-Louis Picherit, *La métaphore patologique et thérapeutique à la fin du Moyen Âge*, „Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie", Band 260, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1994, *passim* şi consideraţiile noastre despre unii dintre aceşti autori, *infra*.
207. Cele mai multe din traducerile în siriaco-arabă ale scrierilor medicale hippocrato-galenice au fost făcute în perioada califatului abbassid de la Bagdad de Hunayn ibn Ishaq (Johannitius) şi elevii săi (Gotthard Strohmaier, *Réception et tradition: la médecine dans le monde byzantin et arabe* în Mirko D. Grmek [sous la direction de], avec la collaboration de Bernardino Fantini, *Histoire de la pensée médicale en Occident*, tome 1. *Antiquité et Moyen Âge...*, pp. 124-129).

208. Despre sumara biografie şi opera de traducător a lui Constantin Africanul, *v.* Danielle Jacquart, *La scolastique médicale* în *ibidem*, pp. 179-182, cu referinţele bibliografice de acolo.
209. Pentru aspectul medical al recuperării moştenirii intelectuale a Antichităţii greceşti, *v.* Nancy G. Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1990, pp. 14-15. De asemenea, Rafael Mandressi, *op. cit.*, pp. 62-67 şi idem, *Dissections et anatomie* în *Histoire du Corps*. 1, pp. 314-317.
210. Acest aspect, la Nancy G. Siraisi, *op. cit.*, pp. 15 şi 84-85.
211. Luis Garcia-Ballester, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 144. Opinia contrară a lui Magali Vène, potrivit căreia medicina galenică nu a fost cunoscută în Occident pînă în secolul al XV-lea decît prin intermediul tradiţiei intelectuale arabe şi a *Anatomiei* lui Mondino da Luzzi, traducerile direct de la sursă apărînd abia în perioada Renaşterii, este mai mult decît discutabilă, fiindcă nu ţine cont de ceea ce se ştie acum despre cunoaşterea timpurie, în Occident, a originalelor greceşti (*v. Écorchés. L'exploration du corps, XIV^e^-XVIII^e^ siècle*, Albin Michel, Bibliothèque Nationale de France, 2001, p. 12, n. 5).
212. Rafael Mandressi, *Le regard de l'anatomiste...*, p. 68.
213. Magali Vène, *op. cit.*, pp. 9-11; Danielle Jacquart, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 197.
214. Pentru informaţile de mai jos, *v.* Nancy G. Siraisi, *op. cit.*, pp. 96 *sqq.* şi, de asemenea, David Le Breton, *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Éditions Métailié, 1993, pp. 43-48, Danielle Jacquart, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 197-200 şi Katharine Park, *The Criminal and the Saintly Body: Autopsy and Dissection in Renaissance Italy*, „Renaissance Quarterly", Vol. 47, n.1, 1994, pp. 1-33.
215. Rafael Mandressi, *Dissections et anatomie*, *loc. cit.*, p. 311.
216. Rafael Mandressi este de părere că aici ar trebui căutată explicaţia impunerii şovăielnice a disecţiilor, care, din acest motiv, nu au devenit din ce în ce mai frecvente decît în Renaştere, odată cu schimbarea opticii referitoare la mîntuire (*Le regard de l'anatomiste..., passim*).
217. Pentru acest aspect, *v.* Nancy G. Siraisi, *op. cit.*, pp. 89, 91 şi Danielle Jacquart, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 200.
218. Nancy G. Siraisi, *op. cit.*, pp. 107-109. Pentru aceeaşi chestiune, dar cu mai multe detalii despre locul inimii în anatomia galenică, *v.* Jackie Pigeaud, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 14-16. De asemenea, John P. Dolan, William Adams-Smith, *Health and Society. A Documentary History of Medicine*, New York, The Seabury Press, 1978, pp. 47-49.
219. *Cf.* Rafael Mandressi, *Le regard de l'anatomiste...*, pp. 116-117.
220. Sébastien Jahan, *op. cit.*, pp. 258-259; Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 83-84.
221. Unul dintre exemplele cele mai relevante în acest sens îl constituie tratatul de mai multe ori evocat în paginile de faţă, al lui Bernardus Silvestris, *Cosmografia*, unde alcătuirea omului (apreciată – cum am văzut – de autor ca reproducînd în miniatură Universul) este descrisă, amănunţit, în conformitate cu acelaşi model trinitar (capul, pieptul, rărunchii), fiecare parte avînd un organ director (creierul, inima şi ficatul) şi adăpostind o proprietate derivată din specificul organului respectiv (sufletul, viaţa, respectiv apetitul) (*op. cit.*, cartea a II-a [„Microcosmos. Despre alcătuirea omului"], cap. XIII, § 10, § 11, pp. 195, 197); *v.* şi *supra*, n. 352.
222. În aceeaşi *Cosmografie* a lui Bernardus Silvestris, bunăoară, inima – cum am mai remarcat – apare situată a doua în rang după creier, „deşi – scrie autorul – ea aduce şi creierului vigoare" (*ibidem*, cartea a II-a, cap. XIV, § [110], p. 207).
223. Ca, bunăoară, în *Compendium medicine*, una dintre cele mai populare scrieri de acest gen din Evul Mediu, elaborată în cca 1240, de Gilbertus Anglicus (Gilbertus de Aquila). Iată cum vede autorul rolul inimii în organismul uman: „Inima este în mijloc, ca păianjenul în mijlocul pînzei sale, astfel încît se află la egală depărtare de toate extremităţile. [Ea] este punctul de pornire şi izvorul din care se revarsă toate virtuţile în corp (...). Ficatul nu este decît o cale spre inimă (...). Cauzele care demonstrează [faptul] că inima, nu ficatul, este izvorul sîngelui sînt

în număr de trei. Prima este că inima reprezintă punctul de plecare al tuturor lucrurilor. A doua este că ficatul reprezintă un drum prin care trec lucrurile, înainte de a se istovi în inimă. A treia este că neajunsurile ficatului sînt remediate de inimă. Prin urmare, ficatul, prin sine însuşi, slujeşte inimii ca virtute pregătitoare şi purgativă" (*apud* Luis Garcia-Ballester, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 142).

224. Potrivit unor interpretări foarte recente, receptarea embriologiei aristotelice ar fi fost nu cauza, ci doar *urmarea* unei schimbări conceptuale în ceea ce priveşte statutul inimii în corp, produsă cu cîteva decenii mai devreme, ca urmare a înrîuririi conjugate exercitate de tradiţionala analogie dintre micro- şi macrocosm, de literatura medicală tradusă începînd cu a doua jumătate a secolului al XI-lea şi, nu în ultimul rînd, de dezvoltarea noii „ştiinţe" a astrelor (*scientia astrorum*) – cunoscută în lumea Occidentului latin prin redescoperirea unei multitudini de texte antice –, care scotea sistematic în relief rolul dominant al soarelui în sistemul cosmic (*cf.* Thomas Ricklin, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 123-143).

225. Compus în ultima perioadă a vieţii lui Aristotel sau, potrivit altei interpretări, în interstiţiul de mijloc al biografiei sale intelectuale (mai precis, în anii 347-335 î.Hr.), acest tratat face parte, de fapt, dintr-un ansamblu alcătuit din trei scrieri înrudite: *Historia animalium*, *De partibus animalium* şi *De generatione animalium*. Cea de-a doua – *De partibus animalium*, care ne interesează aici întrucît ea este cea care conţine referinţele la embriologia inimii – constituie o amplă explorare a funcţiilor îndeplinite de diferitele componente ale corpului animal. Tratatul se deschide cu o introducere consacrată unor consideraţii generale, urmată de o discuţie referitoare la cele trei grade de compoziţie: a substanţelor fizice, a ţesuturilor şi a organelor. Analiza detaliată a organelor – care ocupă cea mai întinsă parte a tratatului – are în vedere funcţiile acestora, atît la vertebrate („animale cu sînge"), cît şi la nevertebrate (pentru aceste informaţii am folosit ediţia bilingvă, greacă şi engleză, a lui A.L. Peck, *Aristotle. Parts of animals*[7], Harvard University Press, 1993, pp. 8 *sqq*. Prima ediţie a apărut în 1937!).

226. Am rezumat mai sus afirmaţiile lui Aristotel despre funcţia şi statutul inimii din *ibidem*, cap. III, § iv, pp. 233-247 (pentru cîteva citate mai semnificative, *v. infra*, n. 238, 239, 240). În continuare, autorul descrie (absolut fantezist, precizarea trebuie făcută) funcţiile îndeplinite de organul tutelar al corpului, aminteşte de existenţa a două vase care pornesc din inimă şi transportă sîngele în organism fără a se mai întoarce la locul de plecare (ceea ce, afirmă el, conferă acestui organ specificul unei „totalităţi" omogene şi unitare), vorbeşte despre dimensiunile inimii, de care depind, potrivit lui, curajul, respectiv laşitatea (inimile „mari" fiind specifice fiinţelor temătoare, cele mici, dimpotrivă, celor îndrăzneţe, din cauza proporţionalităţii cu cantitatea de căldură cardiacă), remarcă vulnerabilitatea ei (inima fiind – spune el – singurul organ care nu poate suporta vreo afecţiune) etc.

227. *V.* Diego Lanza, Mario Vegetti (a cura di), Aristotele, *Opere biologiche*, p. 544. Pentru acelaşi punct de vedere, referitor la influenţa şcolii medicale siciliene, îndeosebi a lui Empedocle, asupra lui Aristotel, *v.* şi Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, pp. 24-25, 28.

228. Diego Lanza, Mario Vegetti (a cura di), *op. cit.*, p. 545.

229. Premisa lui Al-Farabi este că trupul uman este identic celui politic, amîndouă fiind interdependente şi organizate ierarhic în „trepte" diferite, după calitatea şi funcţia pe care o îndeplinesc, dar provenind dintr-un principiu generator unic. Organul central al corpului uman şi, în acelaşi timp, sursa generativă a celorlalte, este inima, centrul percepţiilor senzoriale şi sediul dispoziţiilor sufleteşti. După ea, vin, în ordine, creierul, ficatul şi splina, care, împreună cu inima, reprezintă cele patru organe principale. După cum inima le guvernează, tot astfel şi ele stăpînesc asupra celorlalte organe. Conformaţia statului monarhic este analogă corpului umam. Aidoma inimii în organism, peste el guvernează regele, sprijinit de celelalte componente, care îndeplinesc funcţii subalterne, menţinînd astfel coeziunea întregului. Precum inima, regele este, şi el, factorul generator al organelor asupra cărora stăpîneşte, stabilindu-le succesiunea

şi asigurîndu-le unitatea. Indiferent de mărimea şi importanţa lor, toate membrele, chiar şi cele mai neînsemnate, au o funcţie necesară pentru Întregul din care fac parte. De aceea, întocmai ca un medic, monarhul trebuie să aibă grijă de toate părţile corpului, fără deosebire, măsurile sale de guvernare răsfrîngîndu-se asupra tuturor. Dacă această regulă de bază nu este respectată, actul guvernării nu este eficient, iar „maladia" se poate generaliza în corp, ameninţîndu-l cu disoluţia. Deşi Al-Farabi este cel dintîi care, după Aristotel, subliniază însemnătatea inimii ca organ central atît al corpului, cît şi al statului, înrîurirea sa asupra gîndirii medievale (ca, de altfel, a tuturor teoriilor arabe despre stat) a fost, din acest unghi, practic nulă. Abia receptarea tratatului aristotelic despre animale va contribui la schimbarea percepţiei creştine despre ierarhia organelor în corp şi, în general, la o reformulare radicală a conţinutului embriologiei umane, tributară, pînă atunci, interpretării (de sorginte hippocratică şi galenică) potrivit căreia la geneza fătului participă, cu o contribuţie egală, atît sperma masculină, cît şi secreţiile („sperma") feminine (*cf.* Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung...*, p. 152, n. 15; pp. 263, 71-86 şi Romana Martorelli Vico, *Il „De formatione corporis humani in utero" di Egidio Romano. Indagine intorno alla metodologia scientifica*, „Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale", XIV, 1988, pp. 291-297 pentru schimbarea provocată de aristotelismul medieval în interpretarea embriologiei umane).

230. În spiritul lui Aristotel, Albert cel Mare consideră că inima are în organismul uman o importanţă asemănătoare cu a Primului Motor imobil în cadrul Universului, poziţia şi rolul ei fiind, pe de altă parte, aidoma celor ale unui principe în regatul său. Referindu-se şi la geneza hermafroditilor – creaturi frecvent întîlnite în textele medievale de cea mai diversă factură –, eminentul teolog consideră, în spiritul aceleiaşi logici, că sexul lor prevalent (cel care îi face să se comporte fie ca femei, fie ca bărbaţi) este determinat de inimă (*apud* Miri Rubin, *The person in the form: medieval challenges to bodily 'order'* în *Framing medieval bodies...*, p. 102). Influenţei lui Albert cel Mare i se datorează, probabil, faptul că Toma din Aquino, în tratatul mai sus comentat (*De regimine principum ad regem Cypri*), tinde, şi el, să rezerve inimii locul central în organismul uman, ca sediu al sufletului (principiu director al întregului corp), deşi – cum am văzut – nu fără unele ezitări şi inconsecvenţe, determinate de dubla filiaţie a tratatului său: platoniciană (pe filiera comentariului lui Calcidius) şi aristotelică (în prelungirea înrîuririi exercitate de magistrul său) (*cf.* Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung...*, pp. 155, 157-158). Rolul dacă nu primordial, în orice caz foarte important al inimii pare a avea, în aceeaşi epocă, şi o confirmare iconografică, în piesele care înfăţişează ritualul încoronării. Miniaturile aşa-numitului *ordo* din Reims (1230/1250) (discutate într-un alt context şi cu un alt scop de Yannick Carré) arată că unele gesturi fundamentale – de adeziune şi autoritate – sînt înfăţişate fie prin mîna aplicată pe piept (primul caz), fie prin mîna situată în dreptul pieptului (al doilea caz) (*cf.* Yannick Carré, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symboles, mentalités, à travers les textes et les images, XI^e-XV^e siècles*, Paris, 1992, p. 282).

231. După o altă opinie, Guillaume de Moerbecke a fost, în realitate, autorul unei singure traduceri aristotelice, din aceeaşi categorie, intitulată *De motu animalium* (Pieter de Leemans, *Internal Senses, Intellect and Movement. Peter of Auvergne (?) on Aristotle's* De motu animalium, în *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*. A cura di Graziella Federici Vescovini, Valeria Sorge e Carlo Vinti, Brepols, Turnhout, 2005, p. 141).

232. Autorul lui *De regimine principum* nu pare a fi fost doar un foarte bun cunoscător al scrierilor aristotelice de embriologie. El a fost şi un vulgarizator al lor, în calitate de autor al unui alt tratat, intitulat *De formatione corporis humani in utero*, redactat – fapt deosebit de semnificativ – în aceeaşi perioadă cu precedentul (probabil între 1285-1290). Capitolul al XIV-lea al acestei scrieri – al cărei scop era de a demonstra validitatea teoriei generaţioniste a lui Aristotel – se referă la *membra principalia* şi enunţă, pe urmele filosofului din Stagira, primatul inimii în organismul uman (*cf.* Romana Martorelli Vico, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 299-301). Încă o dovadă a cunoştinţelor ştiinţifice ale lui Aegidius Romanus o constituie cîteva pasaje remarcabile din

tratatul *De regimine principum*, referitoare la fiziologia emoţiilor *(cf. Li livres du gouvernements des rois*, ed. cit., I, 3, § 6, 9, pp. 107, 116). Legătura evidentă dintre cele două scrieri ale lui Aegidius Romanus în privinţa modului de a înţelege organizarea şi funcţionarea corpului omenesc şi ale celui politic confirmă concluzia de care aminteam, potrivit căreia răsturnarea raportului dintre *cap* şi *inimă*, pe care o evocă multe din scrierile politice din a doua jumătate a secolului al XIII-lea şi primii ani ai celui următor, este strîns legată de progresele înregistrate în cunoştinţele de embriologie, devenite posibile în urma recuperării integrale a *corpus*-ului aristotelic şi a difuziunii savante a tuturor textelor sale.

233. Aceeaşi referinţă este, probabil, inclusă şi în *De regimine principum*, tratatul lui Aegidius Romanus, dar ea se pierde în noianul de citări din principalele scrieri aristotelice. Potrivit calculelor lui Charles F. Briggs, autorul citează *Politica* de circa 230 de ori, *Etica* de 185, *Retorica* de 88, fără a omite alte 32 de scrieri importante ale Stagiritului, precum *Metafizica*, *De anima*, *De generatione* etc. În schimb, în Vechiul Testament, Solomon sau Augustin nu au parte, fiecare, decît de o singură menţiune (*op. cit.*, p. 11).
234. *Cf. Le Corps*. Introduction, choix de textes, commentaires, vade-mecum et bibliographie par Eva Lévine et Patricia Touboul, Paris, Flammarion, 2002, pp. 45-49.
235. Pentru o analiză filosofică a embriologiei aristotelice, nu însă şi anatomo-fiziologică, *v.* Marie-Hélène Gauthier-Muzellec, *La matière du corps vivant chez Aristote* în Jean-Christophe Goddard, *op. cit.*, pp. 43-84.
236. *V.* în acest sens şi Ada Neschke-Hentschke, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 50.
237. Isidor de Sevilla, *Etimologii*, XI-XII, ed. cit., cartea a XI-a („Despre om şi monştri"), cap. I („Despre om şi părţile sale"), § 143, pp. 88-89.
238. „Inima este prezentă la toate animalele cu sînge, iar motivul a fost deja afirmat: este în chip vădit necesar ca toate creaturile cu sînge să aibă sînge şi, cum sîngele este fluid, trebuie în chip necesar să existe un vas să-l conţină şi este vădit că Natura a născocit cu acest scop vasele de sînge. Iar aceste vase de sînge trebuie să aibă o sursă – o singură sursă (una este întotdeauna mai bună decît mai multe, acolo unde este posibil), iar această sursă este inima. Acest lucru este sigur, fiindcă vasele de sînge ies din inimă şi nu trec prin ea; şi, încă o dată, inima este omogenă şi identică în caracter cu vasele de sînge" (*Parts of animals*, III, § IV, ediţia Peck, p. 235). În privinţa sîngelui, acesta este, potrivit filosofului din Stagira, „produsul final al transformării hranei de către căldura vitală". Focar al acestei călduri, inima asigură irigarea nutritivă a întregului organism prin rolul ei în distribuţia sîngelui cu ajutorul vaselor sangvine. Aceeaşi capacitate o pune, însă, şi în situaţia de a contribui la exercitarea gîndirii, ceea ce, după Aristotel, se poate întîmpla numai ca urmare a echilibrului subit între căldura creierului şi rolul „refrigerator" al sîngelui, care, prin funcţia „impulsivă" a inimii, îi asigură o temperatură optimă (*cf.* Ada Neschke-Hentschke, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 48-49). În general, sîngele are în embriologia aristotelică o importanţă deosebită, ceea ce ar fi putut contribui (este o ipoteză) la valorizarea sa simbolică în cultura medievală. Pe lîngă faptul că el era principiul unic de clasificare a animalelor, sîngele determina, în concepţia lui Aristotel, şi caracteristicile psihologice ale fiinţelor umane (*v.* pentru unele referinţe Nancy G. Siraisi, *op. cit.*, pp. 105-106).
239. „...Toate mişcările simţirii, inclusiv cele produse de ceea ce este plăcut sau dureros, încep, neîndoielnic, în inimă şi se sfîrşesc acolo" (*Parts of animals*, III, § IV, ediţia Peck, p. 236). Prin această interpretare, Aristotel se disocia de doctrina platoniciană, care situa sediul senzaţiilor în cap (mai precis, în creier; *cf.* Ada Neschke-Hentschke, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 49).
240. „...Locul în care este aşezată este locul primatului şi al guvernării. Ea este într-o poziţie centrală şi mai degrabă în partea superioară a trupului, decît în cea inferioară şi mai curînd în faţă, decît în spate. Întotdeauna, Natura dă locul cel mai de onoare părţii celei mai de onoare, decît dacă nu o împiedică ceva mai important. Ceea ce tocmai am spus se vede cel mai clar în cazul omului, totuşi, [şi] la alte animale, inima tinde, într-un chip asemănător, să fie în centrul «trupului necesar»" (id., p. 235). Importanţa simbolică a centrului este reiterată

de Aristotel şi în continuarea pasajului citat în nota de mai sus, unde filosoful se referă la „mişcările simţirii". Iată ce scrie el mai departe: „Aceasta [faptul că mişcările simţirii încep în inimă – n.n., Al.-F.P.] este pe potriva raţiunii, de vreme ce, ori de cîte ori este posibil, trebuie să fie doar o singură sursă, iar cea mai bună aşezare pentru ea este centrul, fiindcă există doar un singur centru, iar centrul este accesibil în mod egal (sau aproape egal) din orice direcţie" (*Parts of animals*, III, § IV, ediţia Peck, p. 236).

241. Inclusiv în chip metaforic: inima este caracterizată de autor ca o „acropole" care protejează viaţa în cadrul mai cuprinzător al unui „polis" (corpul omenesc), al cărui centru de guvernare este (Ada Neschke-Hentschke, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 51).
242. Potrivit lui Rainer Guldin, am avea de-a face aici cu o adevărată „ideologie a centrului" (*op. cit.*, p. 51).
243. Iată un pasaj caracteristic din acest punct de vedere: *...Unde in unitate fidei faciunt unum corpus. Cordis autem proprietas adaptatur rationabiliter illi, qui iurisdictionem temporalem exercet et est dominus temporalis. Dicit enim Isidorus quod cor est totius corporis fundamentum. Et Arist. In lib. 12 de animalibus dicit, quod in corde est principum venarum, deferentum ad membra sanguinem, sine quo non est vita.item dicit lib. 16 quod in generatione corporis animalis primo creatur cor, etiam antequam caput. Dominus autem temporalis, sive rex in regno, sive imperator in imperio, recte dicitur fundamentum propter soliditatem et firmitatem, quae in ipso debet esse, sine qua res publica nullo modo potest esse stabilis, sicut neca aedificiam sine fundamentum* (C.N.S Woolf, *Bartolus of Sassoferrato. His Position in the History of Medieval Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1913, *apud* Gerhard Dohrn-van Rossum, *op. cit.*, p. 116).
244. Pentru chirurgul lui Filip cel Frumos, inima (*membre tres principal*), care dă sînge, căldură şi spirit tuturor celorlalte membre ale corpului (*donnant a tous les autres membres de tout le cors sanc de vie, chaleur et esperit*), este aşezată chiar în mijlocul pieptului, „întocmai ca regele în mijlocul regatului său" (*est ou milieu de la concavité du pis [poitrine] et de tout le cors selonc verrtu, si comme le roy ou milieu de roiaumme. Cf. La chirurgie de maître Henri de Mondeville.* Traduction contemporaine de l'auteur. Publiée d'après le ms. Unique de la Bibliothèque Nationale par le Dr. A. Bos, Paris, Librairie de Firmin Didot et Cie, 1897, Tome I^er^, p. 90; *v.* şi Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*, pp. 198-199; Michael Camille, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 23; Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *op. cit.*, p. 188). Este interesant de observat că acelaşi organ juca (joacă) în mitologia politică ebraică un rol asemănător, Israelul fiind sistematic asociat cu imaginea „inimii suferinde" şi, pe de altă parte, considerat „inima omenirii" (*cf.* Josy Eisenberg, *Iudaismul*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994, p. 86).
245. Marie-Christine Pouchelle crede că această schimbare de accent trebuie interpretată ca semn al unei mutaţii valorice, care tindea, în epocă, să rezerve economicului un loc din ce în ce mai important în menţinerea echilibrului statal. Din acest unghi, rolul inimii, de a concentra şi distribui fluxurile sangvine, îi apărea lui Henri de Mondeville mai important decît funcţia diriguitoare a capului, căruia, de altfel, el îi recunoaşte demnitatea superioară (*[le chief] est par desus les autres membres... il est le plus digne, pour ce que la vertu sensitive est en lui, la quel est voie a entendement*; *cf. La chirurgie de maître Henri de Mondeville...*, p. 41; Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*, pp. 199-200). Fără a nega interpretarea autoarei franceze, noi credem că semnificaţia politico-spaţială, la care ne-am referit, nu trebuie, nici ea, exclusă, cu atît mai mult cu cît pare verificabilă din punct de vedere documentar (fiind, pe de altă parte, confirmată şi de unele interpretări; *cf.* Jacques Le Goff, *Head or Heart ?...*, *loc. cit.*, p. 22). Mai sus aminitita analogie (foarte timpurie) dintre principe şi inimă, stabilită de Albert cel Mare, ni se pare, în această privinţă, absolut elocventă: sub pana „celui dintîi interpret scolastic al ansamblului operei aristotelice", cum l-a numit Alain de Libera, ea denotă nu numai o dimensiune funcţională (principală, desigur), ci şi o reprezentare *spaţială*, care, după părerea noastră, anticipează îndeaproape (fie şi involuntar) această reconfigurare pe orizontală a ierarhiei. Citatul care urmează nu mai are nevoie de nici o traducere: *Cor enim situatur in*

medio animalis sicut princeps in regno, et sicut princeps sua imperia mittit et mandat ad singulos partes regni per suos ministros, sic cor vitam et virtutem ad singula membra per sua organa mittit (Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung...*, pp. 311-313 şi n. 93 pentru citat. Alain de Libera, *Albert le Grand* în *Dictionnaire du Moyen Âge...*, p. 28).

246. *V.* Gotthard Strohmaier, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 146-149.
247. Danielle Jacquart, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 191.
248. *Ibidem.*
249. Originar dintr-o familie aparţinînd micii nobilimi picarde, Philippe de Mézières sau Maizières (cca 1327-1405) s-a dedicat, de timpuriu, carierei armelor, ceea ce l-a făcut să călătorească mult în Europa şi în Orient. Cancelar al regelui Ciprului, Pierre I de Lusignan (1358-1369), sfetnic al lui Carol al V-lea şi preceptor al Delfinului, Carol al VI-lea (1373-1380), Philippe de Mézières a rămas celebru mai ales pentru pentru scrierea alegorică *Le Songe du vieil pèlerin*, care pleda atît pentru reformarea generală a Creştinătăţii (măcinată, atunci, de Marea Schismă din Biserica romană), cît şi pentru o nouă cruciadă, pentru eliberarea Locurilor Sfinte (*cf. Lexikon des Mittelalters*, vol. VI. München und Zürich, Arthemis und Winkler Verlag, 1993, pp. 593-594). În acest context, se cuvine reamintit faptul că N. Iorga este autorul celei mai timpurii monografii dedicate fostului cancelar al Ciprului (*Philippe de Mézières et la croisade au XIV ème siècle*, 1896), de fapt, teza lui de doctorat.
250. *Le corps d'un royaume est bien disposé quant chacun membre fait bien son office, et l'un ne s'empesche de l'office de l'autre ... Prenons l'omme pour le royaume de France ; duquel homme la teste si est le roy, le coul et la poictrine et les aisselles sont les royaulx princes et barons du royaume. Le ventre et les entrailles sont les tresoriers et receveurs ; les cuisses peuent estre prinses pour les gros bourgoiz et marchans, qui par leur marchandise soustiennent le royaume ; et les gembes pour les gens de mestier, et les piez pour le peuple labourant. Encores, les bras dessus vers les espaules peuent estre pris pour les grans officiers et chevetaines du royaume, mais les braz dessoubz avecques le poing proprement sont la chevalerie et vaillans chevaliers et escuiers, qui deffendent le corps du roy, c'est le royaume. Et pour conclusion de la figure, les doys de la main sont les varlez et serviteurs necessaires pour la personne du roy* (*apud* Laurence Harf-Lancner, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 123-124 şi Nadeije Laneyrie-Dagen, *op. cit.*, p. 255).
251. Considerată cea dintîi *femme de lettres* din Franţa, Christine de Pizan (cca 1364/1365 – cca 1430) s-a născut la Veneţia, ca fiică a lui Thomas (Tommmasso) de Pizan, medic şi astrolog, a cărui pregătire, dobîndită la Universitatea din Bologna, i-a adus, în 1369, chemarea la curtea regelui Carol al V-lea al Franţei (unde a şi rămas pînă la sfîrşitul vieţii). Căsătorită în 1380 cu Étienne de Castel, rămasă, curînd, văduvă (la numai 25 de ani), cu trei copii, o mamă şi o nepoată orfană în grijă, Christine şi-a dedicat viaţa literelor, atît din plăcere, cît şi din necesitatea de a-şi cîştiga existenţa. A scris o operă remarcabilă, care include texte variate, de la poezie şi biografii pînă la scrieri parenetice (*Le Livres des trois vertus*, *Le Livre de la cité des femmes*), redactate pentru instruirea femeilor, sau de tipul *specula principis*, cum este scrierea pe care o prezentăm aici (pentru aceste succinte informaţii şi comentariile care urmează, *v.* Christine de Pizan, *Le Livre du corps de policie*. Édition critique par Robert H. Lucas, Genève, Librairie Droz, 1967, pp. IX-XXXIV, „Introduction"). Am folosit cu precădere această ediţie, care are avantajul de a ne restitui varianta medio-franceză a unuia dintre manuscrisele originale ale scrierii, dar am completat-o, ocazional, şi cu alte informaţii, extrase din două versiuni mai noi (una fragmentară, alta integrală), în limba engleză : *Medieval Political Theory. The quest for the body politic, 1100-1400*. Edited by Carry Nederman and Kate Langdon Forhan, London and New York, Routledge, 1993 şi Christine de Pizan, *The Book of the Body Politic*. Edited and translated by Kate Langdon Forhan, Cambridge University Press, 1996. O ediţie mai nouă a scrierii Christinei de Pizan a fost publicată de Angus J. Kennedy în 1998 (Paris, Honoré Champion éditeur), bazată pe un manuscris diferit de cel pentru care a optat

Robert H. Lucas. Noi am ales, însă, ediția mai veche, din cauza ușurinței mai mari cu care am putut citi textul editat – reamintim – în franceza celui de-al XV-lea veac. Pentru alte detalii referitoare la biografia autoarei și contextul elaborării scrierii, *v.* partea introductivă a tuturor acestor cărți, dar și Alexandru-Florin Platon, Laurențiu Rădvan (editori), *op. cit.*, pp. 350-351, unde sînt sintetizate toate informațiile esențiale. Pentru o analiză amănunțită a gîndirii politice a Christinei de Pizan, *v.*, mai recent, Kate Langdon Forhan, *The Political Theory of Christine de Pizan*, Ashgate, 2002 și Karen Green, Constant J. Mews (editors), *Healing the Body Politic. The Political Thought of Christine de Pizan*, Brepols, Turnhout, 2005.

252. În afară de *Polycraticus*, pe care Christine de Pizan pare a-l fi citit într-o versiune franceză, redactată în aceeași perioadă în care a scris ea, tratatul mai conține o sumedenie de referințe latine, îndeosebi din *Facta et Dicta Memorabilia* a lui Valerius Maximus (exploatată tot într-o variantă franceză), ceea ce atestă, bineînțeles, solida formație umanistă a autoarei. O altă importantă sursă de inspirație pentru Christine de Pizan a fost tratatul lui Aegidius Romanus (Gilles de Roma/Egidio Colonna), *De regimine principum* (cca 1285 ; *v. supra*). Ideile acestui tratat – de inspirație aristotelică, desigur – care, după opinia lui Kate Langdon Forhan, par s-o fi influențat pe Christine de Pizan, ceea ce a făcut-o pe autoarea franceză să le includă în propria sa scriere, sînt însemnătatea „clasei de mijloc" pentru stabilitatea politică a regatului și – cu același scop – aceea a unei monarhii puternice (*cf.* Kate Langdon Forhan, *The Political Theory of Christine de Pizan*, p. 40).

253. *...Le prince ou les princes tiennent le lieu di chief en tant qu'ilz sont ou doivent estre souverains et d'eulx doivent venir les singuliers establissemens tout ainsi comme de l'entendement de l'omme sourdent et viennent les... euvres que les membres achievent... Est il necessaire pour bien gouverner le corps de la policie publique que le chief soit sain, c'esta assavoir vertueux. Car s'il est malade tout s'en sentiroit* („...Principele sau principii țin locul capului, în calitatea pe care o au sau trebuie s-o aibă de suverani și de la care trebuie să vină instituirile speciale, întocmai cum din mintea omului izvorăsc și vin faptele... pe care le fac mădularele... Pentru ca trupul lucrului public să fie bine guvernat, capul trebuie să fie sănătos, adică virtuos. Căci, dacă este bolnav, întregul [trup] se va resimți" ; *Le Livre du corps de policie...*, I, 1, 2, ediția Lucas, pp. 2, 5).

254. Potrivit unei interpretări recente, importanța neobișnuită rezervată de autoare capului în „trupul politic" al regatului ar reprezenta nu doar un indiciu al însemnătății instituției regale, în dubla calitate a acesteia, de instanță tutelară și de simbol al unității, ci și expresia unei schimbări în ceea ce privește cunoașterea *medicală* a corpului. Dacă în imaginarul corporal specific secolului al XII-lea rațiunea și inteligența erau localizate în inimă (cum ne-o arată, între altele, identitatea stabilită de John de Salisbury între acest organ și senat), două veacuri mai tîrziu, în epoca în care scria autoarea franceză, cele două virtuți și-ar fi „schimbat" amplasamentul, fiind re-localizate în cap. Această mutație ar fi consensuală cu procesul consolidării autorității regale, în detrimentul, mai ales, al consilierilor apropiați, a căror funcție ar fi fost uzurpată de monarh, fapt tradus la nivelul metaforei corpului prin semnificația renăscută a capului (*cf.* Renate Blumenfeld-Kosinski, *„Ennemies Within/Ennemies Without". Threats to the Body Politic in Christine de Pizan*, „Medievalia et humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture", 26, 1999, pp. 3-4, care o citează în acest sens pe Kate Langdon Forhan, *Polycracy, Obligation, and Revolt : The Body Politic in John of Salisbury and Christine de Pizan* în Margaret Brabant (editor), *Politics, Gender, and Genre : The Political Thought of Christine de Pizan*, Westview, 1992, p. 38). Nouă, o asemenea conjectură ni se pare discutabilă, fie și pentru faptul că ea contrazice flagrant mutațiile apărute în percepția corpului biologic, ca urmare a redescoperirii embriologiei aristotelice (*v. supra*).

255. *Les chevaliers et les nobles tiennent le lieu des mains et des bras. Car tout ainsi que les bras de l'omme qui sont fors pour soustenir labeur et paine doivent ilz avoir la charge de deffendre le droit du prince et la chose publique, si sont aussi aux mains, car ainsi comme les mains deboutent les choses nuisibles doivent ilz mettre arriere et degetter toutes choses malfaisantes et inutiles* („Cavalerii și nobilii țin loc de mîini și brațe. Căci, întocmai cum brațele omului

sînt puternice pentru a putea suporta truda şi povara, ei trebuie să aibă sarcina de a apăra legea principelui şi lucrul public, iar [ei mai] sînt aidoma [şi] mîinilor deoarece, întocmai cum mîinile înlătură lucrurile dăunătoare, ei trebuie să înlăture toate lucrurile care fac rău sau sînt inutile"; *Le Livre du corps de policie...*, I, 1, ediţia Lucas, p. 3).

256. *Les aultres gens de peuple sont comme le ventre, les pieds et les jambes... Ainsi comme les jambes et piés soustiennent le fais du corps humain semblablement les laboureurs soustiennent tous les aultres estats... Le iii estat du peuple qui sont les gens de mestier et les laboureurs des terres, lesquelz nous prenons pour la darraine partie du corps de la policie qui sont comme jambes et piés dit encore Plutarque que par souveraine cure on les doit garder qu'ilz ne hurtent de aucun empechemen, pour ce que de leur hurt pourroit venir au corps trop pereilleuse cheoite. Si leur est de tant plus necessaire bonne garde et providence, comme pour le salut du corp silz ne cessent d'aler par terre; c'est a entendre, pour les divers labeurs que font les gens de mestier qui sont necessaires a corps humain, et dont il ne se pourroit garder ne passer, tout ainsi que ung corps humain ne se pourroit passer des piés, et qu'il n'alast laidement et inutilement soy trainant et a tres grande peine sur ses mains et sur son corps, tout ainsi, ce dit il, est de la chose publique ostés les laboureurs et les gens de mestier, elle ne se pourroit sosutenir* („Ceilalţi[,] oameni[i] din popor[,] sînt ca pîntecul, tălpile şi picioarele... Aşa cum picioarele şi tălpile susţin trupul omenesc, la fel şi cei ce muncesc pămîntul susţin toate celelalte stări... Starea a III-a a poporului sînt meşteşugarii şi ţăranii, pe care noi îi socotim ultima parte a corpului politic, care sînt ca picioarele şi tălpile [cum] spune tot Plutarh, şi care trebuie păziţi printr-o grijă supremă să nu sufere vreo vătămare, fiindcă prin vătămarea lor trupul ar putea suferi o cădere periculoasă. Ele au cu atît mai multă nevoie de bună îngrijire şi atenţie, cu cît, pentru sănătatea trupului, ele nu încetează să meargă pe jos; diferitele meserii pe care le fac meşteşugarii sînt necesare trupului omenesc, care nu s-ar putea lipsi de ele, la fel cum un trup omenesc nu s-ar putea lipsi de picioare: s-ar tîrî pe mîini, urît şi fără folos şi cu mare greutate, la fel cum – spune el [Plutarh] – lucrul public nu s-ar putea susţine, lipsit de ţărani şi de meşteşugari"; idem, I, 1, III, 9, pp. 3, 194-195). Marii absenţi din această structură tripartită sînt membrii clerului (cărora *Polycraticus* le rezervase – cum ne amintim – funcţia cea mai importantă în „corpul politic"). Ignoraţi sînt şi „curtenii" – birocraţia administrativă, în textul lui John de Salisbury –, fapt care ne arată că *Le Livre du corps de policie* se abate simţitor de la modelul – nedeclarat – pe care şi l-a ales, din motive care ţin, desigur, de contextul istoric în care scria Christine de Pizan (pentru această observaţie, *v.* şi Renate Blumenfeld-Kosinski, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 3).

257. *Car tout ainsi que le corps humain n'est mie entier, mais deffectueux et deformé quant il lui fault aucun de ses membres, semblablement ne peut le corps de la policie estre parfait, entier ne sain se tous les estats dont nous parlons ne sont en bonne conjonction et union ensemble, ainsi qu'ilz puissent secourir et aider l'un a l'autre, chascun exercitant l'office de quoy il doit servir, lesquels divers offices ne sont a tout considerer estabiiz, et ne doivent servir ne mais pour la conservacion de tout ensemble totut ainsi que les membres du corps humain aident a gouverner et nourrir tout le corps. Et si tost que l'ung d'eulx default il couvient que tout s'en sente et en ait disete* („Întocmai cum trupul omenesc nu este întreg, ci nedesăvîrşit şi diform atunci cînd îi lipseşte un mădular, la fel şi trupul politic nu poate fi perfect, nici întreg, nici sănătos dacă toate stările despre care vorbim nu sînt bine alăturate şi unite, încît să se poată ajuta şi sprijini unele pe altele, fiecare îndeplinind oficiul trebuitor, iar diversele oficii nu sînt, la drept vorbind, instituite şi nu trebuie să servească decît păstrării întregului ansamblu, întocmai cum mădularele trupului omenesc sprijină guvernarea şi hrana întregul trup. Şi, dacă vreunul dintre ele nu este, întregul [trup] o resimte şi este lipsit de el"; idem, III, 1, pp. 166-167). Centralitatea acestei idei a tratatului este observată şi de Cary J. Nederman, *The Living Body Politic: The Diversification of Organic Metaphors in Nicole Oresme and Christine de Pizan* în Karen Green, Constant J. Mews (editors), *op. cit.*, pp. 27-28.

258. Discordie pe care autoarea, într-o scriere de aceeaşi factură ca *Le Livre du corps de policie*, intitulată *Le Livre de la paix*, o descrie ca pe o distrugere corporală (*cf.* Renate Blumenfeld-Kosinski,

op. cit., *loc. cit.*, pp. 4-5). Nu toate analizele sînt de acord cu importanţa pe care o ocupă această idee în *Le Livre du corps de policie*. Pentru o opinie contrară, *v.* Barry Collett, *The Three Mirrors of Christine de Pizan* în Karen Green, Constant J. Mews (editors), *op. cit.*, pp. 2-18, care, ratînd, după părerea noastră, sensul adînc al tratatului, consideră că ceea ce a urmărit să ofere Christine de Pizan prin cartea ei a fost o „oglindă" morală „canonică" a bunei guvernări (pentru această afirmaţie, *v.* pp. 13-14 ale studiului în vol. citat).

259. Tradusă în franceză şi copios adnotată de Simon de Hesdin şi Nicolas de Gonesse, în 1402, *Facta et dicta...* a fost intens utilizată în Evul Mediu (deopotrivă în varianta sa latină şi în cea franceză) pentru numeroasele *exempla* pe care le conţine. Christine de Pizan a folosit-o şi ea, dar fără a distinge între textul propriu-zis şi comentariile (cu o vădită tentă politică) ale traducătorilor (*v.* Kate Langdon Forhan, *The political Theory of Christine de Pizan*, p. 57).
260. Referinţele la cler şi la papalitate sînt, în *Le Livre du corps de police*, ca inexistente. *V.*, în acelaşi sens, Cary J. Nederman, *The Living Body...*, *loc. cit.*, p. 28.
261. *V. supra.*
262. Pentru evenimentele din această perioadă a Războiului de o Sută de Ani, *v. inter alia* ediţia Lucas a tratatului pe care-l discutăm, pp. IX-XIX („Introduction").
263. Kate Langdon Forhan, *The Political Theory of Christine de Pizan*, pp. 21, 24.
264. *Op. cit.*, *loc. cit.*, *passim.*
265. Fapt remarcat foarte bine şi de Cary J. Nederman, care afirmă chiar că „scriitoarea" franceză a fost „singurul autor politic din Europa medievală sau din perioada modernă timpurie care a conceput o întreagă carte... în jurul temei corpului politic" (*The Living Body...*, *loc. cit.*, p. 19).
266. Aceeaşi însemnătate simbolică a „capului" în „corpul politic" al regatului francez se întrevede şi în tratatele (care datează din 1419) ale juristului Jean de Terrevermeille, format la Universitatea din Montpellier şi devenit, prin forţa împrejurărilor atît de critice ale Războiului de o Sută de Ani, apărător – precum Christine de Pizan – al drepturilor Delfinului – viitorul Carol al VII-lea – împotriva burgunzilor. Potrivit teoriei sale, viaţa regatului francez – imaginat de autor ca un *corpus mysticum*, comparabil corpului mistic al lui Christos şi „corpului moral şi politic" (*corpus morale et politicum*) al lui Aristotel – depinde în întregime de fidelitatea faţă de „cap", adică faţă de rege, care simbolizează însuşi principiul unităţii. În consecinţă, răzvrătirea ducelui de Burgundia împotriva regelui său este cea mai gravă crimă posibilă, scoţîndu-l pe făptuitor în afara comunităţii social-politice şi făcînd din el un tiran, un eretic, un Antichrist. Uciderea sa (tiranicidul) devine, astfel, o obligaţie morală supremă, întrucît numai ea putea îngădui restaurarea ordinii în regat (*ordo regni*) şi – implicit – revenirea la vechea ordine naturală a lucrurilor, sub comandamentul neştirbit al regelui (*apud* Jacques Le Goff în *Histoire de France. L'État et les pouvoirs*, Paris, Fayard, 1996, p. 156; idem, *Head or Heart ?...*, *loc. cit.*, p. 23).
267. Cary J. Nederman, *The Living Body...*, *loc. cit.*, p. 29. Întregul studiu citat (*v. supra*, n. 257) este construit pe această idee, repetată şi într-un text preliminar: Cary J. Nederman, *Body Politics. The Diversification of the Organic Metaphors in the later Middle Ages*, „Pensiero Politico Medievale", 2, 2004, pp. 59-87.
268. Principalele scrieri ale acestui bine-cunoscut autor – *De moneta* şi *Le Livre de politiques* – sînt comentate, din acelaşi unghi, de Nederman în cadrul aceluiaşi studiu.
269. *The impression that one often receives from the scholarly literature on the history of the body politic is of a static and lifeless metaphor that has been deployed to express a single monotonous point about hierarchy and subordination. But the way in which Nicole Oresme and Christine de Pizan utilized the corporeal analogy, (...) as a means through which to express equilibrum and equity, reveals just how capacious the image could be. The application of the metaphor in such a fundamentally anti-hierarchical fashion highlights the opportunities for confounding and even subverting its more traditional versions... Oresme and Christine were fully cognizant of the 'incoherence' of a unified body and the possibilities for its reshaping* (*The Living Body...*, *loc. cit.*, p. 32).

270. *Ibidem*, p. 33.

271. O interpretare nu la fel de iconoclastă ca aceea a lui Cary J. Nederman, dar, după opinia noastră, la fel de discutabilă, dedusă din lectura aceluiaşi text, a fost enunţată de Nicole Hochner. Potrivit acestei interpretări, ierarhia social-politică, diferenţierea funcţională şi interdependenţa dintre componentele „corpului politic", oglindite de metafora cu acelaşi nume folosită de Christine de Pizan, nu exclud simpatia autoarei franceze pentru mobilitatea socială a *persoanelor*, în conformitate cu ceea ce Nicole Hochner numeşte o filosofie a meritocraţiei, prea puţin documentată, însă, după părerea noastră, de textul tratatului şi nici - cum afirmă tot autoarea - lizibilă „printre rînduri" (*v. Claude de Seyssel, lecteur du „Corps de policie". Une filiation politique ?* în vol. *Desireuse de plus avant enquerre...*, Actes du VI[e] Colloque international sur Christine de Pizan, Paris, 20-24 juillet 2006. Volume en hommage à James Laidlaw. Études réunies par Liliane Dulac, Anne Paupert, Christine Reno et Bernard Ribémont, Paris, Honoré Champion éditeur, 2008, pp. 79-82). Deşi este, şi ea, de acord cu faptul că metafora „corpului politic" nu oglindeşte, în scrierile Christinei de Pizan, conceptul egalităţii politice sau sociale („the idea of body politic does not represent a concept of political or social equality"), ci - cel mult - o atitudine caritativă, tipic creştină, de sensibilitate faţă de membrii umili şi lipsiţi de apărare ai „corpului politic", Kate Langdon Forhan consideră, totuşi - ceea ce, după părerea noastră, constituie o afirmaţie la fel de implauzibilă -, că modul autoarei de a interpreta această metaforă „a pregătit drumul pentru evoluţia conceptului de egalitate în direcţia echivalentului său modern" („the development of this metaphor may, in fact, have prepared the way for the evolution of the concept of equality as its modern equivalent" ; *cf. The Political Theory of Christine de Pizan*, p. 65).

272. Mai exact, pînă în secolul al XVII-lea cînd, aşa cum vom vedea, raportul se schimbă.

273. *Les comentaries ou les reportes de Edmunde Plowden* (London, 1571). Pentru detaliile care urmează, *v.* Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies...*, ed. cit., 1957, pp. 7 *sqq*. Un succint rezumat al aceleiaşi concepţii oferă şi Ralph E. Giesey, *The Two Bodies of the French King* în idem, *Rulership in France, 15th-17th Centuries*, Variorum Collected Studies, Ashgate, 2004, pp. 302-303.

274. *...For the King has in him two Bodies, viz. a Body natural, and a Body politic. His Body natural... is a Body mortal, subject to all Infirmities that come by Nature or Accident, to the Imbecility of Infancy or old Age... But his Body politic is a Body that cannot be seen or handled, consisting of Policy and Government and constituted for the Direction of the People, and the Management of the public weal, and this Body is utterly void of Infancy, and old Age, and other natural defects and Imbecilities, which the Body natural is subject to, and for this Cause what the King does in his Body politic cannot be invalidated or frustrated by any Disability in his natural Body...* (*apud* Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies...*, ed. cit., 1957, p. 7).

275. *...This Body [Politic] is not subject to Passions, as the other is, nor to Death, for as to this Body the King never dies, and his natural Death is not called in our Law... the Death of the King, but the Demise of the King, not signifying by the Word (Demise) that the Body politic of the King is dead, but that there is a Separation of the two Bodies, and that the Body politic is transferred and conveyed over from the Body natural now dead, or now removed from the Dignity royal, to another body natural...* (*ibidem*, p. 13).

276. Potrivit unor interpretări, am avea de-a face aici cu o pură ficţiune juridică, elaborată de teoreticienii monarhiei Tudorilor (*v.* pentru acest punct de vedere Ralph E. Giesey, *op. cit., loc. cit.*, pp. 304-308 şi Georges Vigarello, *Le corps du roi* în *Histoire du corps*. 1, pp. 395-396, cu referinţele bibliografice de acolo).

277. Cercetări mai recente, fără a pune în discuţie acest specific insular, l-au nuanţat, indicînd şi alte tradiţii politice apropiate - măcar spaţial - de aceea engleză, care evocă această bi-corporalitate. În unele poeme epice irlandeze din secolul al XI-lea, de pildă, care se referă, însă, la evenimente mai timpurii, din veacul al V-lea, noţiunea de suveranitate apare personificată - fapt deosebit de interesant - printr-un corp *feminin*, care „preia" disfuncţiile şi transformările,

inerente vîrstei, ale corpului *fizic* al regelui, acesta rămînînd intact şi neschimbat. Fără să putem postula o relaţie de consecuţie sau de influenţă între această tradiţie şi amintitele teoretizări ale juriştilor englezi din secolul al XVI-lea, asemănarea dintre ele ni se pare, totuşi, curioasă şi cu atît mai frapantă cu cît aceeaşi dualitate apare, în tradiţia epico-politică irlandeză, de asemenea, ca un simbol al căsătoriei (mistice) dintre rege şi regatul său, înfăptuită printr-o relaţie sexuală dintre rege (sau candidatul la tron) şi un personaj feminin care, după această uniune, îşi schimbă înfăţişarea (iniţial respingătoare şi diformă) în una ideală (pentru întreaga discuţie, *v.* Amy C. Eichhorn-Mulligan, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 1021-1022 şi *passim*).

278. În Franţa, ritualul efigiei este atestat pentru întîia dată în 1422, la funeraliile lui Carol al VI-lea, iar pentru ultima dată în 1610, la moartea lui Henric al IV-lea (pentru semnificaţia acestei dispariţii, *v. infra*. Pentru analiza acestui ritual, *v.* Ralph E. Giesey, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 304-308 *sqq.* şi *infra*. De asemenea, Pierre Civil, *Le corps du roi et son image. Une symbolique de l'Etat dans quelques représentations de Philippe II* în vol. *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles...*, p. 22, pentru absenţa „dublului mistic" al corpului natural al regelui în Spania secolelor XVI-XVII). În Anglia, ritualul efigiei este mai timpuriu, fiind atestat la moartea lui Eduard al II-lea (1327), „dacă nu chiar mai devreme", cum scrie Sergio Bertelli (*op. cit.*, p. 51 ; pentru prima menţiune a acestui ritual în Anglia, *v.*, din nou, Ralph E. Giesey, *Royal ceremonial and the advent of absolutism* în idem, *Rulership in France, 15th-17th Centuries...*, p. 253, un studiu care rezumă cartea aceluiaşi, *Cérémonial et puissance souveraine*, Paris, Armand Colin, 1987). Ritualul efigiei este, însă, amintit şi în Antichitatea romană (în textele din *Historia Augusta*), dar cu o semnificaţie deosebită (*cf.* Florence Dupont, *The Emperor-God's Other Body* în *Fragments for A History of the Human Body...*, pp. 397-419, publicat iniţial sub titlul *Corps des dieux*, „Le temps de la reflexion", vol. 7, Gallimard, 1986 şi Sergio Bertelli, *op. cit.*, pp. 47-48).

279. Rezumăm aici analiza pe care o face Kantorowicz acestor scrieri în *The King's Two Bodies...*, ed. cit., 1957, pp. 42-61.

280. *Ibidem*, p. 49. Pentru întreaga discuţie, pp. 42-61.

281. *Ibidem*, *passim*.

282. *V.*, de exemplu, Ralph E. Giesey, *Royal ceremonial and the advent of absolutism*, *loc. cit.*, pp. 254-255, 261 şi *passim*. Potrivit istoricului englez (care urmează îndeaproape demonstraţia lui Kantorowicz), în Anglia, cel de-al „doilea corp" al regelui, în calitatea acestuia de creaţie juridică, a fost considerat o creaţie pur umană, intim legat de corpul viu al regelui, de care nu se separa decît pentru a „reapare" imediat, în corpul succesorului (sau al instanţei considerate ca atare), fără a necesita îndeplinirea unui ritual specific.

283. Pentru o relectură, mai recentă şi mai complexă, a celor două scrieri din unghiul raporturilor dintre *sacerdotium* şi *regnum* în secolele XI-XII, potrivit căreia Anonimul Normand ar fi fost partizanul nu al regalităţii sacerdotale (cum au crezut Kantorowicz şi cei care l-au urmat), ci, dimpotrivă, al sacerdoţiului, *v.* Francesco Paolo Terlizzi, *La Regalità sacra nel Medioevo ? L'Anonimo Normanno e la Riforma romana (secc. XI-XII)*, Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2007.

284. Inspiraţi, totuşi, de scrierile canoniştilor Bisericii, cei dintîi care au formulat noţiunea de „corporaţie" (pentru întreaga discuţie, *v.* A. Koschorke, S. Lüdemann, T. Frank, E. Matala de Mazza, *op. cit.*, pp. 79-88).

285. *The Two Bodies of the French King*, *loc. cit.*, *passim*.

286. *Cf. La papesse Jeanne...*, *passim*.

287. Marcel Gauchet, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, „Le Débat", 14, 1981, *passim*.

288. O excepţie de la această regulă s-a produs, totuşi, în 1270, la moartea neaşteptată a regelui Ludovic al IX-lea, la Tunis, cînd, din cauza depărtării de regat, fiul şi succesorul acestuia, Filip al III-lea – care îşi însoţise tatăl în cruciadă – a fost recunoscut imediat ca suveran, încoronarea producîndu-se ulterior. Un episod similar s-a petrecut doi ani mai tîrziu (1272), cînd Eduard al II-lea, care la moartea tatălui său (Henric al III-lea) se afla în Aquitania, a

fost recunoscut imediat rege, înainte de ceremonia încoronării (*v.* Ralph E. Giesey, *Royal ceremonial and the advent of absolutism*, *loc. cit.*, pp. 254-255).

289. Alain Boureau, *La papesse Jeanne...*, pp. 198-199 *sqq*.
290. Ediţia clasică a acestui izvor juridic a fost publicată de Zacharias von Lingenthal (*cf. Collectio Librorum Juris Graeco-Romani Ineditorum. Ecloga Leonis et Constantini, Epanagoge Basilii Leonis et Alexandri*. Edidit Carolus Eduardus Zachariae a Lingenthal, Lispsiae, 1852).
291. *V.* în acest sens Béatrice Caseau-Chevallier, *Byzance : économie et société. Du milieu du VIII^e^ siècle à 1204*, [Paris,] Sedes, 2007, p. 19 şi Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Essai sur le „césaropapisme" byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, p. 238.
292. Elisabeth Malamut, Georges Sidéris, *Le monde byzantin. Économie et société (milieu [du] VIII^e^ siècle - 1204)*, Paris, Belin, 2006, pp. 172-173, 177.
293. Gilbert Dagron, *op. cit.*, pp. 74 *sqq.*, 80 şi 99-105.
294. Béatrice Caseau-Chevallier, *op. cit.*, p. 20. Mult timp absentă din riturile bizantine de încoronare, oncţiunea a început să fie menţionată la sfîrşitul secolului al XII-lea sau începutul celui de-al XIII-lea, în timp ce în Franţa (şi, în general, în Occident) ea a căzut treptat în desuetudine, sub influenţa teoreticienilor aşa-numitului *ius sanguinis*, potrivit cărora moştenitorul masculin este rege prin naştere, mirungerea nemaidăugînd nimic acestei calităţi (*cf.* Gilbert Dagron, *op. cit.*, pp. 104-105). Nu se cunoaşte data exactă a introducerii oncţiunii „materiale" în Bizanţ. Ipoteza lui Gilbert Dagron este că apariţia sa în „Imperiul Romeilor" s-ar datora influenţei occidentale, mai exact, încoronării lui Balduin I, la 23 mai 1204, care ar fi servit ca model încoronării împăraţilor bizantini de la Niceea. Potrivit tot lui Gilbert Dagron, Theodor Laskaris a fost cel dintîi care ar fi recurs la acest rit, la 6 aprilie 1208, dar prima menţiune sigură a oncţiunii - care, în Bizanţ, consta doar în atingerea capului - datează din 1225-1227, într-o scrisoare a patriarhului Germanos al II-lea (Gilbert Dagron, *op. cit.*, pp. 282-283).
295. Pentru referinţe, *v.* Gilbert Dagron, *op. cit.*, pp. 278-279 şi 403-404, notele 104-112.
296. *Ibidem*, p. 279.
297. Béatrice Caseau-Chevallier, *op. cit.*, pp. 11-13.
298. Elisabeth Malamut, Georges Sidéris, *op. cit.*, pp. 178-180.
299. *V.* în acest sens *Le Monde byzantin*. Tome 1, *L'Empire romain d'Orient, 330-641*. Sous la direction de Cécile Morrison, Paris, P.U.F., 2004, p. 83 ; tome 2, *L'Empire byzantin, 641-1204*. Sous la direction de Jean-Claude Cheynet, Paris, P.U.F., 2006, pp. 69-70.
300. Antonio Carile, *La sacralità rituale dei ΒΑΣΙΛΕΙΣ bizantini* în Franco Cardini, Maria Saltarelli (a cura di), *Per me reges regnant. La regalita sacra nell' Europa medievale*, Rimini, Siena, Edizioni Cantagalli, 2002, p. 80.
301. Pentru noţiunea de „putere legitimă" în Bizanţ, *v.*, din nou, Gilbert Dagron, *op. cit.*, pp. 36-39 *sqq*.
302. Uneori, izvoarele bizantine sugerează (vag, e drept) acest gen de transformare, subsecventă preluării puterii, cum este, bunăoară, *Cronografia* lui Mihail Psellos. Referindu-se la începutul guvernării lui Mihail al IV-lea (1034-1041), Psellos scrie că „pentru o vreme s-ar putea zice că el şi-a luat domnia în uşor (...). Dar - continuă istoricul - de îndată ce [împăratul - n.n., Al.-F.P.] a început să cuprindă cu privirea cît de mare era puterea aceasta, şi cînd şi-a dat seama de felurimea măsurilor ce-şi aşteptau rîndul, apoi cînd a mai înţeles şi cît noian de piedici se iveşte din grijile obşteşti înaintea unui împărat adevărat, brusc s-a schimbat cu totul şi a început să vadă de ele cu mai multă hotărîre (şi, totodată, cu o mai mare subţirime a cugetului) - ca şi cum tinerelul [de mai înainte] s-ar fi schimbat de azi-pe-mîine în bărbat" (Mihail Psellos, *Cronografia. Un veac de istorie bizantină (976-1077)*. Traducere de Radu Alexandrescu. Cuvînt înainte şi note de Nicolae-Şerban Tanaşoca, Iaşi, Ed. Polirom, 1998, cartea a IV-a : 9, p. 47).
303. Gilbert Dagron, *op. cit.*, pp. 159-168.
304. Antonio Carile, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 82-83.
305. Pe larg despre acest aspect la John Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, 1987, pp. 37-39 (*v.* şi ediţia în limba română,

Teologia bizantină. Tendinţe istorice şi teme doctrinare. Traducere de Alexandru I. Stan, Bucureşti, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996).

306. Urmăm, aici, extrem de pertinenta analiză a acestei probleme, întreprinsă de Daniele Guastani, *Voir l'invisible. Le problème de l'„eikon" de la philosophie grecque à la théologie chrétienne*, „Images Re-vues", n. 8, 2011, pp. 1-49, care conţine utile trimiteri la bibliografia întregii chestiuni. *V.*, de asemenea, consideraţiile sumare ale lui Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies...*, ed. cit., 1957, p. 440, inspirate de un studiu al lui Gerhart B. Ladner (*v. infra*).
307. Daniele Guastani, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 6 *sqq*.
308. Citat în *ibidem*, p. 15.
309. *Ibidem*, p. 16.
310. *V.* în acest sens frumoasa analiză a lui Jean-Pierre Vernant, *Mortels et immortels : le corps divin* în idem, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 2005, coll. „Folio. Histoire", p. 33. Studiul a fost publicat şi în limba engleză, sub titlul *Dim Body, Dazzling Body* în *Fragments for A History of the Human Body...*, Part One, pp. 18-48. De asemenea, Alessandra Coppola, *L'eroe ritrovato. Il mito del corpo nella Grecia classica*, Venezia, Marsilio Editori, 2008, pp. 15-17.
311. Din punctul de vedere al forţei, în ierarhia membrelor corpului grec al eroului, *picioarele* şi *gambele* – cu corolarul lor fiziologic : iuţeala mişcării – se bucurau de o întîietate simbolică, de nenumărate ori pusă în evidenţă de poemele homerice (pentru acest aspect, *v.*, *inter alia*, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, Giulio Guidorizzi, *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*, Bari-Roma, Editori Laterza, 2012, p. 48).
312. Véronique Mehl, *Corps iliadiques, corps héroïques* în vol. *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*. Sous la direction de Véronique Dasen, Jérôme Wilgaux, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 29 et *passim*. Pe de altă parte, trupul eroului homeric era indisociabil de arme şi platoşă, ponderea acestora fiind la fel de importantă în construcţia identitară a fiecărui personaj precum constituţia sa fizică. Separaţia dintre erou şi armele sale constituia un semn prevestitor al morţii (*ibidem*, pp. 35-36). Din acest punct de vedere, atributele militare ale eroilor greci aveau acelaşi rol ca obiectele simbolice asociate fiecărui zeu, precum fulgerul lui Zeus, tridentul lui Poseidon sau toiagul lui Hermes.
313. *Cf.* Nicholas Vlahogiannis, *Disabling Bodies* în vol. *Changing bodies, changing meanings. Studies on the human body in antiquity*. Edited by Dominic Montserrat, London and New York, Routledge, 1998, p. 21. *V.* şi Giuseppe Pucci, *Construire il bello : ancora sul „canone" di Policleto*, în Valerio Neri (a cura di), *Il corpo e lo sguardo. Tredici studi sulla visualità e la bellezza del corpo nella cultura antica* (Atti del seminario, Bologna, 20-21 Novembre 2003), Bologna, Pàtron Editore, 2005, pp. 41-53).
314. O selecţie, fie şi limitată, a bibliografiei – fără exagerare, enormă – referitoare la arta fiziognomică premodernă este, aici, imposibilă. În afară de cărţile lui Lavater (citate, deja, în primul capitol al prezentului volum), menite a da un fundament ştiinţific acestui domeniu în secolul al XVIII-lea, *v.* mai recent Georges Boys-Stones, *Physiognomy and Ancient Psychological Theory* în vol. *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's „Physiognomy" from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Edited by Simon Swain, Oxford University Press, 2007, pp. 19-125 ; de asemenea, Patrizia Magli, *The Face and the Soul* în vol. *Fragments for A History of the Human Body...*, Part One, pp. 87-128. În vechile culturi orientale (ca în Babilon, de exemplu), dar şi în cultura antică greacă şi în aceea arabă, faţa era învestită cu capacitatea de a ipostazia anumite mărci sau semne, considerate ca tot atîtea indicii pentru soarta „bună" sau „rea" a cuiva – o soartă ce putea fi descifrată prin practici divinatorii (*v.* Françoise Delpech, *Les marques de naissance : physionomie, signature magique et charisme souverain* în vol. *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e^ et XVII^e^ siècles...*, pp. 27 *sqq*.).
315. Cu toate că este intim legată de subiectul nostru, problema *integrităţii corporale* a celor care, în Antichitatea greacă, elenistică şi romană, exercitau o demnitate sau o magistratură (suverani, magistraţi, preoţi) este prea complexă pentru a fi examinată aici altcumva decît într-o manieră

colaterală (mai ales din cauza necesarei sale legături cu chestiunea nu mai puțin complexă a *diformităților fizice*). Pentru ceea ce aceste pagini urmăresc să evidențieze, este de ajuns să spunem că, în conformitate cu prescripțiile dreptului roman și, mai înainte, ale tradiției grecești, integritatea corpului *nu* a constituit o condiție a accesului la o funcție publică (singura excepție de la această „regulă" făcînd-o în societatea romană – fapt interesant – *funcțiile sacerdotale*, pentru asumarea cărora orice afecțiune fizică pare a fi constituit un impediment major). Invers, infirmitățile fizice nu erau devalorizante decît prin prisma anumitor funcții care presupuneau integritatea corporală. Cazurile de părăsire a unei magistraturi sau discuțiile suscitate de infirmitatea unui magistrat au fost determinate fie de imposibilitatea celui afectat de a continua să-și exercite funcția (ale cărei responsabilități nu trebuiau periclitate de handicap; din acest punct de vedere, *cecitatea* sau *șchiopătatul* erau considerate incompatibile cu funcțiile militare și politice), fie de cauza însăși a infirmității respective, care putea valoriza sau, dimpotrivă, risca să devalorizeze imaginea celui handicapat, în raport cu împrejurările în care fusese dobîndit handicapul. Infinit mai grave erau însă *implicațiile simbolice* ale unui handicap fizic, căci infirmul își pierdea așa-numitul *decus*, adică decența și onorabilitatea, inerente unui corp integru și armonios. Important pentru toți cetățenii (care, potrivit lui Cicero, preferau să-și ascundă infirmitățile fizice, indiferent de originea acestora), *decus* – oglindit, fapt semnificativ, în primul rînd, de *chip* – era cu atît mai însemnat pentru membrii familiei imperiale, cum ne arată și cazul (relatat de Suetonius) împăratului Claudius: înainte de a ocupa tronul, viitorul împărat a suscitat, din cauza infirmității sale, numeroase discuții între Augustus, Livia și Tiberius privitoare la cariera care-i putea fi recomandată în aceste condiții (*v.*, *inter alia*, Catherine Baroin, *Intégrité du corps, maladie, mutilation et exclusion chez les magistrats et les sénateurs romains* în vol. *Handicaps et sociétés dans l'histoire. L'estropié, l'aveugle et le paralytique de l'Antiquité aux temps modernes*. Sous la direction de Franck Collard et Évelyne Samama, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 49-68; de asemenea, Nicholas Vlahogiannis, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 14-15, 18-19, inclusiv pentru incompatibilitatea dintre funcțiile sacerdotale și deficiențele fizice); pentru semnificația deopotrivă fizică și psihică a lui *decus*, *v.* Isabella Tondo, *La faccia rossa dell'imperatore*, în Valerio Neri (a cura di), *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 118. Pentru afirmația lui Cicéro, *v.* Michèle Duclos, *Penser et surmonter le handicap : les écrits des juristes romains* în *ibidem*, p. 89; pentru chestiunea raportului dintre frumusețea corpului și integritatea acestuia, *v.* Umberto Curi, *Sul concetto di bellezza* în Valerio Neri (a cura di), *op. cit.*, pp. 7-8 *sqq.*).

316. Este cazul sculpturilor care îi înfățișează pe monarhii dinastiei Lagide (sec. III-II î.Hr.) (*v.* François Queyrel, *Le corps du roi hellénistique* în vol. *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*. Sous la direction de François Prost et Jérôme Wilgaux, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 367).
317. Fața rubicondă constituia ilustrarea „canonică" a echilibrului umorilor, identificată, la rîndul ei, de arta medicală a Antichității cu starea de sănătate (*v. infra*).
318. François Queyrel, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 361-376. Evident, trăsăturile fizice menționate mai sus sînt specifice puterii politice „pozitive". Tirania era, de asemenea, ilustrată în primul rînd prin trăsături fizice, dar – fapt semnificativ – de semn contrar: diformitatea și urîțenia (*v.* în această privință Isabella Tondo, *Le corps du roi. Esthétique de la tyrannie dans les tragédies de Sénèque* în vol. *Corps en jeux. De l'Antiquité à nos jours*. Sous la direction de Marie-Hélène Garelli et Valérie Visa-Ondarçuhu, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 41-42).
319. Pentru divinitatea corpului monarhilor în tradiția orientală și apoi elenistică, *v.* frumosul eseu semnat de Monica Centanni, *Il corpo del re. Immagini dei corpi regali di Serse e Alessandro*, în Sergio Bertelli, Cristiano Grottanelli (a cura di), *Gli occhi di Alessandro. Potere sovrano e sacralità del corpo da Alessandro Magno a Ceaușescu*, Ponte alle Grazie, 1990, pp. 29-46.
320. Trupul era la fel de important și în arta oratorică romană: expresiile feței, gesturile, privirea, pe scurt, toate atitudinile corpului erau interpretate ca tot atîtea indicii ale stărilor afective ale vorbitorilor și, totodată – cum am văzut – ale caracterului lor (*cf.* Gianna Petrone, *L'orateur et le corps dans la Rome antique* în vol. *Corps en jeu*, pp. 31-39).

321. Eusebiu de Cezareea, *Scrieri*. Partea a doua, *Viaţa lui Constantin cel Mare*. Studiu introductiv de Prof. dr. Emilian Popescu, traducere şi note de Radu Alexandrescu, col. „Părinţi şi scriitori bisericeşti", 14, Bucureşti, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991, cartea a III-a: 10. 4, p. 129. „Nimeni – scrie într-un alt loc panegiristul referindu-se la Constantin tînăr – nu i-ar fi putut şedea alături în ce priveşte frumuseţea şi farmecul, precum şi în ce priveşte înălţimea (şi proporţiile) trupului; iar tinerii de vîrsta lui îi ştiau de frică, atît de vînjos era, atîta era de puternic" (*ibidem*, cartea I: 19. 1, p. 73).
322. *Cronografia*, cartea I: 35, pp. 27-28.
323. Idem, cartea a II-a: 7, p. 31. Din pasajul care urmează rezultă că această însuşire a generat şi un mare defect, întrucît l-a făcut pe împărat „rob al pîntecului".
324. Idem, cartea a III-a: 24-25, pp. 42-43.
325. Idem, cartea a III-a: 2, p. 33.
326. Idem, cartea a III-a: 18, p. 40.
327. Idem, cartea a VI-a: 125, p. 114.
328. Este cazul maladiei lui Roman al III-lea (*Cronografia*, cartea a III-a: 24-25, pp. 42-43) sau a lui Constantin al IX-lea, a cărei prezentare este şi mai precisă (cartea a VI-a: 106, 127-131, pp. 108, 114-116). Această exactitate nu este surprinzătoare, fiindcă Psellos – cum el însuşi ne previne pe parcursul expunerii sale – avea cunoştinţe medicale, chiar dacă acestea (cum tot el ne spune, modest) erau elementare.
329. Eusebiu de Cezareea, *Viaţa lui Constantin cel Mare*, ed. cit., cartea I: 57. 1, p. 89.
330. *Ibidem*, cartea I: 57. 2; 57. 3, p. 89.
331. *Ibidem*, cartea I: 58. 4, p. 90.
332. Pe lîngă simbolurile spirituale, cele materiale (sceptrul, toiagul, zis „al lui Moise", coroana, globul, tronul, zis „al lui Solomon", şi, mai cu seamă, încălţările şi mantia de purpură) erau, în Bizanţ, la fel de importante ca în Creştinătatea apuseană în calitatea lor de embleme ale puterii de drept divin (*v.*, *inter alia*, Antonio Carile, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 62-88).
333. David Le Breton, *Des visages...*, p. 105. Iată fragmentul complet: *Par l'étendue de son expressivité et sa position éminente au sein du corps, sa conformation, notamment la présence des yeux, le visage est le foyer par excellence du sens*. Şi încă: *Le visage traduit sous une forme vivante et énigmatique l'absolue d'une différence individuelle (...). Il est un chiffre, au sens hermétique du mot, un appel à résoudre l'énigme. Il est le lieu originaire où l'existence de l'homme prend sens* (*ibidem*, pp. 10-11, 13).
334. Isabella Tondo, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 118.
335. *Ibidem*, p. 13.
336. *Ibidem*, pp. 301 *sqq*. În Grecia antică, „pierderea feţei" prin distrugere însemna disoluţia în lumea nediferenţiată a Hadesului (*v.* Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 33).
337. Galen, *Selected works*. Translated with an Introduction and Notes by P.N. Singer, Oxford University Press, 1997, pp. 229, 233, 248, 290-295.
338. În tradiţia literară homerică, degradarea cadavrului duşmanului învins viza, mai ales, frumuseţea feţei: cadavrul era murdărit, pîngărit şi – îndeosebi – desfigurat, ceea ce era totuna cu distrugerea tuturor virtuţilor sociale, estetice şi războinice încarnate de trupul său. Pîngărirea cadavrului celui ucis era contrariul absolut al „morţii frumoase", adică eroice (pentru acest aspect, *v.* Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 24; idem, *La belle mort et le cadavre outragé* în acelaşi volum – *L'individu, la mort, l'amour* –, pp. 41-79; de asemenea, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, Giulio Guidorizzi, *op. cit.*, pp. 37 *sqq*., potrivit cărora „pierderea corpului constituia, pentru eroii homerici, cea mai gravă nenorocire", întrucît echivala cu „pierderea sinelui"). În tradiţia romană, mutilările (respectiv rănile) feţei constituiau, de asemenea, o dezonoare, întrucît se considera că, prin urîţenia indusă, ele îi atribuiau celui ce le suporta o faţă de sclav (Catherine Baroin, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 63-64).
339. Tăierea (tunderea) părului poate fi interpretată ca avînd, în Răsăritul ortodox, conotaţia unei mutilări (un fel de castrare simbolică), întrucît aici abundenţa capilară constituia, după toate

aparenţele, unul dintre indiciile sanctităţii sau – ceea ce este mai sigur – ale pregătirii pentru asumarea condiţiei monastice. În această privinţă, creştinismul răsăritean, spre deosebire de cel apusean, pare, de asemenea, a fi continuat o veche tradiţie, care valoriza podoaba capilară (barba şi pletele) ca semn distinctiv al frumuseţii şi virilităţii. În Grecia homerică, norma „corpului frumos" era strîns legată de lungimea şi îngrijirea părului, întocmai ca în societatea spartană, unde părul lung (obicei instituit, aparent, de Lycurg) constituia un semn al vigorii războinice şi al statutului social, cum ne-o arată interdicţia sclavilor de a-şi lăsa părul să crească (*cf.* Pierre Brulé, *Promenade en pays pileux hellénique : de la physiologie à la physionomie* în vol. *Langages et métaphores du corps dans le monde antique...*, pp. 146-148; de asemenea, Véronique Mehl, *op. cit., loc. cit.*, p. 33 şi Jean-Pierre Vernant, *Entre la honte et la gloire : l'identité du jeune Spartiate* în idem, *L'individu, la mort, l'amour...*, p. 191). În chip simetric, precaritatea pilozităţii masculine constituia, în Grecia miceniană, semnul triplu al deficitului de virilitate, urîţeniei şi deficienţelor de caracter, la fel ca obrazul fără barbă al pre-puberului, interpretat ca un semn al slăbiciunii tipice a celui încă imatur (Pierre Brulé, *op. cit., loc. cit.*, pp. 143, 146; pilozitatea precară a bărbii putea fi, însă, şi o regulă – pozitivă – a aparenţei, ca la Atena, unde obrajii şi bărbia îmbujorată constituiau o normă corporală a cetăţeniei; *cf.* Jean-Pierre Vernant, *Entre la honte et la gloire...*, *loc. cit.*, p. 193, n. 44). În tradiţia romană din epoca imperială (sec. I d.Hr.), părul lung şi, mai ales, barba reprezentau, de asemenea, un semn al masculinităţii, fiind, totodată, marca distinctivă a filosofilor (numiţi în sursele literare ale perioadei *barbati*) şi preoţilor. Tăierea bărbii constituia o gravă atingere adusă esenţei însăşi a gînditorului. Arianus îl compară, din acest punct de vedere, pe filosof cu atletul: întocmai cum ultimul ar alege mai degrabă să moară decît să fie castrat, la fel şi filosoful trebuie să prefere moartea raderii bărbii (echivalentă – sîntem în drept să presupunem – cu o castrare simbolică). Quintilian evocă o conotaţie asemănătoare a pilozităţii faciale atunci cînd afirmă că o barbă crescută excesiv divulgă dorinţa cuiva de a abandona oratoria în favoarea filosofiei (pentru aceste detalii, *v.* Bruno Sudan, *Favorinus d'Arles : corps ingrat, prodigieux destin* în vol. *Langages et métaphores du corps...*, pp. 176-178, dar este de văzut mai atent în ce context anume apar, în sursele menţionate, consideraţiile citate de autor). Este interesant de constatat, în acelaşi context, că, între această tradiţie romană a bărbii ca atribut al preoţiei şi filosofilor (şi, mai general, al ştiinţei şi înţelepciunii) şi, pe de altă parte, tradiţia creştină răsăriteană a sanctităţii (de la care am pornit), care valorizează, pe lîngă barbă, şi părul lung, pare să fie o legătură deloc întîmplătoare, sugerată şi de iconografia lui Christos în care, începînd cu secolul al IV-lea, Mîntuitorul apare, din ce în ce mai des, atît în Răsărit, cît şi în Apus, ca un personaj cu barbă (ilustrările imberbe rămînînd, totuşi, numeroase pînă în cel de-al VI-lea veac; pentru acest aspect, *v.* din nou *ibidem*, pp. 179-180). Pentru simbolistica foarte complexă a pilozităţii, *v.*, mai recent, *inter alia*, Christian Bromberger, *Les sens du poil. Une anthropologie de la pilosité*, Créaphis Éditions, 2015.

340. *V.* Bogdan-Petru Maleon, *Mutilarea politică în Imperiul Bizantin. Geneză şi tipologie* în vol. *Ideologii politice şi reprezentări ale puterii în Europa.* Studii reunite de Alexandru-Florin Platon, Bogdan-Petru Maleon, Liviu Pilat, Iaşi, Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2009, pp. 97-98.
341. Suetonius aminteşte de această practică, la care au recurs, din diferite motive, Augustus, Nero şi Caligula (*apud* Nicholas Vlahogiannis, *op. cit., loc. cit.*, p. 24).
342. Pentru problema mutilărilor în Imperiul Bizantin şi simbolismul acestora, *v.* studiul exemplar semnat de Évelyne Patlagean, *Byzance et le blason pénal du corps* în vol. *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, École Française de Rome, 1984, pp. 405-427.
343. În sistemul juridic bizantin (mai cu seamă în *Ekloga ton nomon*, promulgat în anul 726 – primul cod bizantin elaborat după codul lui Iustinian, în 529), tăierea nasului (*rhinokopia*) sancţiona delictele sexuale, considerate – toate – sacrilegii: relaţiile sexuale cu călugăriţele (respectiv, violul acestora sau al unei fecioare), pedofilia, relaţiile incestuoase etc. (*ibidem*,

passim). Acest lucru arată că, în cazul împăraţilor, *rhinokopia* semnifica şi amputarea vigorii sexuale, la fel ca tonsura.

344. Această ipoteză are nevoie de o verificare mai atentă, în condiţiile în care noua legislaţie a împăraţilor Isaurieni, menţionată mai înainte (*Ekloga ton nomon*), a introdus în practica penală orbirea, amputarea nasului şi a mîinilor pe o scară foarte întinsă (pentru acest detaliu, Évelyne Patlagean, *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim*). Faptul că orbirea era întrebuinţată ca armă politică nu numai împotriva împăraţilor, ci şi a altor persoane este sugerat şi de Psellos, cînd scrie că împărăteasa Zoe îi osîndea pe mulţi la acest supliciu şi le-ar fi scos şi mai multora „ochii fără noimă", dacă tatăl ei, Constantin al VIII-lea, care fusese la fel de „generos" în distribuirea aceleiaşi pedepse, „nu i-ar fi stat împotrivă" (*Cronografia*, ed. cit., cartea a VI-a: 157, p. 124).

345. Funcţia politică a orbirii, înţeleasă ca o decădere din dreptul de a revendica tronul, reiese destul de limpede din consideraţiile formulate de Psellos, care fac aluzie la supliciul prin care a trecut Roman al IV-lea Diogene în 1072. Deşi – scrie istoricul – această faptă „bine ar fi [fost] să nu se fi întîmplat", „atît din motive de pioşenie, cît şi de teama nenorocirilor care aveau să urmeze", ea, totuşi, s-a petrecut „după cum [însă şi era de aşteptat să se întîmple] atît din cauza stării de lucruri [de atunci] cît şi dintr-a întorsăturilor pe care aveau să le cunoască faptele. Deci – continuă Psellos – lumea din preajma împăratului [Mihail al VII-lea – n.n., Al.-F.P.] temîndu-se pentru el ca Diogenes să nu mai pună ceva la cale şi să ajungă iarăşi un prilej de necazuri pentru împărat, i-au scris în taină celui care, deocamdată, putea face [cu el] ce voia [adică lui Andronic – n.n., Al.-F.P.] să-i scoată ochii" (*Cronografia*, ed. cit., cartea a VII-a.3: 42, p. 193).

346. *V.* Bogdan-Petru Maleon, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 89. Detaliile care urmează provin, în marea lor majoritate, din acest studiu.

347. În panegiricul dedicat împăratului, Eusebiu de Cezareea se referă la orbire ca fiind folosită de Maximin împotriva creştinilor pe care îi persecuta (*Viaţa lui Constantin cel Mare*, ed. cit., cartea I: 58. 2, pp. 89-90). Amputările cu caracter penal (orbirea, tăierea mîinilor, picioarelor, nărilor şi urechilor) sînt amintite de Lactantius ca fiind practicate şi de împăratul Galerius (*apud*, Évelyne Patlagean, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 412-413).

348. Fără a nega explicit această filiaţie, Évelyne Patlagean consideră că relaţia dintre cele două sisteme juridice, persan şi bizantin, „rămîne obscură" (*op. cit.*, *loc. cit.*, p. 425). Pentru originea persană a termenului „basileus" şi regularitatea utilizării sale începînd cu domnia lui Heraclius I, *v.* Michel Balivet, *Pratiques et représentations du pouvoir à Byzance entre Rome et le monde musulman* în vol. *Le pouvoir au Moyen Âge. Idéologies, pratiques, représentations*, sous la direction de Claude Carozzi et Huguette Taviani-Carozzi, Publications de l'Université de Provence, 2005, pp. 13, 15-16.

349. Emil Dragnev, Virgil Pâslariuc, *Rhinocopia în tradiţia bizantină şi medievală românească*, în vol. *In honorem Ioan Caproşu. Studii de istorie*, editat de Lucian Leuştean, Maria Magdalena Székely, Mihai-Răzvan Ungureanu, Petronel Zahariuc, Iaşi, Ed. Polirom, 2002, pp. 96-97; *v.* şi Bogdan-Petru Maleon, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 98-100. Pentru mutilarea lui Heracleonas (dar şi a mamei sale, Martina, căreia i s-a tăiat limba), *v.* şi Évelyne Patlagean, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 412 şi Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanţului*. Traducere de Cornelia Dumitru, Iaşi, Ed. Polirom, 2013, p. 171.

350. La ea au recurs, de exemplu, Constantin al IV-lea Pogonatul (668-685) împotriva fraţilor săi, Tiberius şi Heraclius, de asemenea, pretendentul Leontios împotriva împăratului Iustinian al II-lea, în 695, şi Tiberius al II-lea (Apsimaros) împotriva lui Leontios, în 698 (Bogdan-Petru Maleon, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 101-103, Évelyne Patlagean, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 412 şi Timothy E. Gregory, *op. cit.*, p. 177).

351. Explicaţia dată acestei schimbări de G. Ostrogorsky evocă reîntoarcerea pe tron a lui Iustinian al II-lea, împăratul „cu nasul tăiat" (*Rhinotmetos*) (685-695, 695-711), ceea ce ar fi aruncat în desuetudine *rhinokopia* ca instrument al delegitimării politice (*cf.* Georges Ostrogorsky,

Histoire de l'état byzantin. Traduction française de J. Gouillard. Préface de Paul Lemerle, Paris, Payot, 1969, citat de Emil Dragnev, Virgil Pâslariuc, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 98, n. 16 şi de Bogdan-Petru Maleon, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 104, n. 175). Nouă ni se pare, mai curînd, că întîietatea orbirii ar putea avea o legătură – deocamdată neclară – cu criza iconoclastă, declanşată de împăratul Leon al III-lea Isaurianul (717-741).

352. Bogdan-Petru Maleon, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 104.
353. Episodul este relatat de Teofanes Confesor (*ibidem*, p. 106). Potrivit afirmaţiei Évelynei Patlagean, odată cu finele secolului al VIII-lea, orbirea a devenit „sancţiunea principală" (*op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 413-414).
354. Cel care a recurs cu precădere la ea pare a fi fost Constantin al VIII-lea (1025-1028) (Bogdan-Petru Maleon, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 111).
355. Aceasta este, cel puţin, opinia lui Emil Dragnev şi Virgil Pâslariuc, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 98.
356. Documentele nu amintesc decît două cazuri de orbire. Primul coincide cu instaurarea noii dinastii, moment marcat de orbirea minorului Ioan al IV-lea Lascaris de către Mihail al VIII-lea Paleologul, care era regent. Al doilea caz – orbirea incompletă a lui Andronicos al IV-lea de către tatăl său, Ioan al V-lea – datează din 1373 (pentru detalii, *v.* Emil Dragnev, Virgil Pâslariuc, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 98-99).
357. Nicole Gonthier, *Le châtiment du crime au Moyen Âge (XII^e^-XVI^e^ siècles)*, Presses Universitaires de Rennes, 1998, pp. 140-145.
358. *V.*, în acest sens, Paul-Henri Stahl, *Histoire de la décapitation*, Paris, P.U.F., 1986.
359. Nicole Gonthier, *op. cit.*, pp. 156 *sqq*.
360. În cazurile de înaltă trădare sau de „paricid" (echivalat, uneori, în Europa de Apus cu asasinarea sau încercarea de asasinare a conducătorilor politici), precum şi în timpul revoltelor populare, dezemembrarea corpului constituia expresia unui ritual de dezinvestire, care inversa, punct cu punct, ritualurile de învestire (*v.* în acest sens Sergio Bertelli, *op. cit.*, pp. 231-251, cu multe exemple). Mutilările corpului nu aveau, însă, în nici unul dintre aceste cazuri aceeaşi semnificaţie delegitimantă ca în Bizanţ, ci numai una de expulzare simbolică a defunctului din cadrul comunităţii.
361. Exemplu citat în Nicole Gonthier, *op. cit.*, pp. 145-146.
362. Pentru însemnătatea ochilor în lectura fiziognomică antică şi medievală, *v.*, între altele, tratatul atribuit lui Aristotel (*Physiognomica*), unde ochii sînt consideraţi ca avînd însuşirea de a evidenţia nu mai puţin de 17 indicii caracterologice. Tratatul de fiziognomie atribuit lui Marcus Antonius Polemon din Laodiceea (cca 88-144) este, din acest punct de vedere, încă şi mai explicit, asociind ochilor o capacitate inductivă completă a trăsăturilor de caracter (pentru acest aspect, *v.* Muriel Pardon-Labonnelie, *La dépréciation des yeux clairs dans les traités de physionomie gréco-romains* în vol. *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, p. 197; Simon Swain, *Introduction* la idem (editor), *Seeing the Face, Seeing the Soul...*, p. 12).
363. Menţionate, pe scurt, de Saverio Gualerzi, *Il peccato negli occhi. Il tabù della nudità femminile nel mondo classico* în Valerio Neri (a cura di), *op. cit.*, pp. 67-96. Pentru aceeaşi chestiune a „insuportabilei" frumuseţi a divinităţilor greceşti, *v.* Angela Giardino, *L'insostenabile bellezza degli dei. Visibilità e invisibilità divina nei poemi omerici* în *ibidem*, pp. 27-37.
364. „Privirea arzătoare" nu era, cum s-ar putea crede, (numai) o figură de stil, ci (şi) o componentă a teoriei medicale a timpului. Potrivit lui Galenus, care reproduce teoria platoniciană despre formarea imaginii vizuale, expusă în *Timaios* (preluată de întemeietorul Academiei de la Empedocle), privirea era efectul aşa-numitului „foc interior" al corpului, al cărui flux, transmis prin ochi, se conjuga cu lumina zilei atunci cînd atingea obiectele „privite", iar „mişcarea" generată de această combinaţie se transmitea fluxului ocular şi reintra în corp pînă în suflet, unde se forma imaginea (Galen, *On the usefulness of the parts of the body. De usu partium*, vol. II. Translated from Greek with an Introduction and Commentary by Margaret Tallmadge May, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1968, p. 472, n. 19).
365. Nicholas Vlahogiannis, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 471.

366. Pe de altă parte, pierderea vederii putea fi compensată prin dobîndirea unor capacităţi complementare, ca, bunăoară, profeţia (Tiresias) sau o voce deosebit de melodioasă (cazul lui Demodocos, orbit de Muze pentru infatuarea de a se considera egalul lor) (*ibidem*, pp. 29-31).
367. *V.* din acest punct de vedere eruditele consideraţii ale lui Ernst H. Kantorowicz, referitoare la metafora soarelui care răsare (de sorginte elenistică şi romană), asociată în Bizanţ persoanei împăratului, mai exact, ceremoniei imperiale a ridicării pe scut (împrumutată de romani de la germanici, în secolul al IV-lea d.Hr.), care semnifica răsăritul soarelui (Ernst Kantorowicz, *Le lever du roi*. Traduit de l'anglais par Franz Regnot, Paris, Bayard, 2004, pp. 80 *sqq.*; de asemenea, Évelyne Patlagean, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 405-427 şi Élisabeth Malamut, Georges Sidéris, *op. cit.*, pp. 173-174).
368. Din punct de vedere fiziologic, ochii deschişi la culoare (gri sau albaştri) erau consideraţi ca avînd un deficit de umiditate. Din punct de vedere simbolic, erau asociaţi debilităţii fizice, proprie copiilor şi oamenilor în vîrstă (*v.* Muriel Pardon-Labonnelie, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 197-206).
369. *Ibidem*, pp. 198-201.
370. Isabelle Tondes, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 53-54. În *Etimologii*, Isidor de Sevilla afirmă că *vultus* „arată voinţa sufletului" (*animi voluntas ostenditur*), mai precis, „calitatea" acestuia (Isidor de Sevilla, *Etimologii*, XI-XII, ed. cit., cartea a XI-a [„Despre om şi monştri"], cap. I [„Despre om şi părţile sale"], § 34, pp. 56-57).
371. Isabelle Tondes, *op. cit.*, p. 46.
372. În ierarhia celor cinci simţuri corporale pe care o evocă în cap. I („Despre om şi părţile sale") al cărţii a XI-a (mai sus citată) a tratatului său, Isidor de Sevilla aşază vederea (*visus*) pe primul loc, considerînd-o mai „vioaie" (*vivacior*) în comparaţie cu celelalte (*ceteris sensibus*), „mai însemnată şi mai rapidă", „avînd mai multă forţă între celelalte simţuri, precum memoria are mai multă forţă între celelalte funcţii ale minţii" (Isidor de Sevilla, *Etimologii*, ed. cit., cartea a XI-a, cap. I, § 18 şi 21, pp. 52-55). În privinţa ochilor, Isidor se pronunţă în mod asemănător, considerîndu-i – fapt deosebit de interesant şi semnificativ din unghiul problematicii pe care o discutăm – ca aflîndu-se „cel mai aproape de suflet" (*viciniores animae*). Căci – continuă el – „ochii sînt semnul minţii, aşa că şi tulburarea şi bucuria sufletului se citesc în ochi" (*ibidem*, ed. cit., cartea a XI-a, cap. I, § 36, pp. 56-59).
373. „Pe cît Soarele, acest ochi al lumii, e mai presus de comunele astre şi revendică ce se află sub cer, nu altfel lasă în umbră vederea alte simţuri prin rang, căci omul în întregime există doar în lumină" (Bernardus Silvestris, *Cosmografia*, ed. cit., cartea a II-a [„Microcosmos. Despre alcătuirea omului"], cap. XIV, § [40], p. 203).
374. Un alt detaliu, ce pare a conduce (e drept că indirect) la aceeaşi concluzie, constă în semnificaţia foarte complexă a *mantiei de purpură*. Se ştie că purpura era un monopol imperial, în conformitate cu o tradiţie foarte veche, elenistică şi romană, care valoriza, de asemenea, culoarea roşie ca un atribut al puterii suverane. Faptul că, în Bizanţ, anumite izvoare din secolul al XI-lea stabilesc un paralelism între trupul martirizat al lui Christos, indignitatea de a primi împărtăşania şi ofensa adusă purpurei imperiale prin pîngărire sau sfîşiere ne face să credem că mantia imperială ar putea intra foarte bine în categoria nu a simbolurilor materiale ale puterii, ci a semnelor *corporale* ale divinităţii împăratului, care, prin acest articol vestimentar, se identifica deopotrivă cu trupul fizic şi cu cel mistic al Mîntuitorului (pentru acest paralelism, *v.* Antonio Carile, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 72-73; autorul vede în el mai curînd o reprezentare metaforică a sîngelui lui Christos). Pe de altă parte, originea orientală a semnificaţiei veşmintelor ca semne nu atît exterioare, cît *corporale* ale puterii divine a monarhului (semnalată de Monica Centanni, *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim*) pare să confirme însemnătatea aparte a mantiei de purpură a împăraţilor bizantini.
375. Gerhart B. Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, „Dumbarton Oaks Papers", vol. 7, 1953, pp. 1-34.
376. *Ibidem*, p. 21.
377. *Ibidem*.
378. *Cf.* Ernst Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, „Dumbarton Oaks Papers", vol. 8, 1954, pp. 95, 140.

379. André Grabar, *Les voies de la création en iconographie chrétienne. Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1994, coll. „Champs/arts", pp. 272-275.
380. *V.*, de exemplu, Psellos, *Cronografia*, cartea a VII-a: 51, pp. 161-162, un pasaj în care autorul se referă la efectele nocive asupra „trupului statului" (expresia este a lui Psellos) exercitate de măsurile adoptate de Isaac Comnenul. Pentru aceeași distincție, *v.*, de asemenea, *ibidem*, VII: 53, p. 162.
381. *V.*, pentru detalii, *inter alia*, Rainer Guldin, *op. cit.*, *passim* și Roger Dachez, *op. cit.*, *passim*.
382. *Cronografia*, ed. cit., cartea a VII-a: 55, p. 163. „Iar pe oamenii aflați în preajma sa – continuă autorul – i-a prefăcut [și pe ei] într-un soi de fiare cu mai multe capete și cu o sută de brațe" (*ibidem*).
383. *Ibidem*, cartea a VII-a: 51, 58, pp. 161-163.
384. Iată, însă, acest fragment integral: „Pentru că ținea să-ți vadă carul [guvernării – n.n., Al.-F.P.] gonind cît mai tare drept înainte (...), Isaac nu și-a dat seama de întinderea răului decît după ce rînduise și hotărîse tot [ce i se păruse lui că trebuia făcut], cînd, de fapt, bine ar fi fost ca el să aștepte mai întîi prilejul cel mai bun atît pentru amputare cît și pentru ardere, și să nu vîre atît de repede fierul roșu în adîncul măruntaielor..." (*ibidem*, cartea a VII-a: 58, p. 164).
385. Am rezumat aici un punct de vedere mai general, dar pentru un comentariu mai detaliat al chestiunii, *v.*, *inter alia*, Béatrice Caseau-Chevallier, *op. cit.*, pp. 12-13 și Gilbert Dagron, *op. cit.*, pp. 41-42, 55.
386. Cum ar fi, de exemplu, *akakia* (menționată de Agapetus în „Sentințele" sale – *Kephaleia parainétika*) – un săculeț de mătase purpurie, umplut cu praf, menit să-i reamintească împăratului de efemera sa umanitate (Béatrice Caseau-Chevallier, *op. cit.*, pp. 12-13).
387. Pentru anumiți autori (bunăoară, Gilbert Dagron), sanctitatea nu dubla sacralitatea împăraților. Potrivit acestei interpretări, calitatea sfințeniei le-a fost – cu o singură excepție, a împăratului Constantin – constant refuzată monarhilor bizantini, spre deosebire de Occident, unde Biserica a fost, din acest punct de vedere, infinit mai generoasă (îndeosebi după anul 1000 și mai ales cu noii regi din Europa Centrală). Cu toate acestea, formulele oficiale îi numeau pe împărați „sfinți", chiar în timpul vieții, dar această calitate era atașată, mai curînd, *funcției* imperiale decît persoanei, răsfrîngîndu-se, după încoronare, asupra noului împărat, în conformitate cu modelul vetero-testamentar. Altfel spus, deși erau numiți „sfinți", împărații bizantini nu erau sanctificați (ceea ce, în treacăt fie spus, nu excludea accesul lor la anumite privilegii sacerdotale – negate, în practică, de Biserică – ca posibilitatea de a tămîia, de a da binecuvîntarea cu trei lumînări și chiar de a transmite – *docere* – învățătura divină). Refuzul de a-i acorda basileului acest apelativ constituia o modalitate de a nu-i (mai) recunoaște legitimitatea și de a sugera că acesta fusese „părăsit de Dumnezeu" (*cf.* Gilbert Dagron, *op. cit.*, p. 165). Interpretarea este corectă, dar cu două precizări: 1) legată fiind de demnitatea imperială și instituindu-se simultan cu urcarea pe tron, sanctitatea împăratului se vădea și în capacitatea acestuia de a se conforma valorilor creștine; invers, sanctitatea îi era negată (sau retrasă) monarhului cînd aceste viruți erau abandonate, iar împăratul devenea un „tiran"; 2) sanctificarea împăraților a constituit și în Bizanț o practică foarte răspîndită, dar – desigur! – numai după moartea lor. De la sfinții împărați Constantin și Elena pînă la Constantin al XI-lea Paleologul, căzut în apărarea Constantinopolului, în 1453, sinaxarul ortodox conține un mare număr de împărați onorați în acest mod, pentru diverse motive (adoptarea creștinismului, lupta împotriva ereziei, danii pioase substanțiale etc.). (Pentru această din urmă chestiune, *v.* Antonio Carile, *op. cit.*, pp. 56-61, cu multe detalii; referitor la sanctitatea regală în Europa Centrală, *v.* studiile lui Gábor Klaniczay, *The Uses of Supernatural Power. The Transformations of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*, translated by Susan Singerman, edited by Karen Margolis, Cambridge, Polity Press – Princeton, Princeton University Press, 1990; idem, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Translated by Éva Pálmai, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; idem, *Procès de canonisation au Moyen Âge. Aspects juridiques et religieux – Medieval Canonization Processes. Legal and Religious Aspects*. École française de Rome, Roma, 2004; pentru problema privilegiilor

sacerdotale ale împăraţilor bizantini, *v.* Béatrice Caseau-Chevallier, *op. cit.*, p. 20 şi Gilbert Dagron – *op. cit.*, pp. 158-168 –, care vorbeşte nu de „privilegii", ci de „puteri sacerdotale", fragmentul la care facem trimitere conţinînd şi discuţia privitoare la sanctitatea împăraţilor bizantini.)

388. *Cf.* Nanine Charbonnel, *Comme un seul homme. Corps politique et corps mystique. Étude philosophique*, tome 1, Éditions Aréopage, 2010, pp. 159-160.
389. *Cf.* Gilbert Dagron, *op. cit.*, p. 281.
390. Eusebiu de Cezareea, *Viaţa lui Constantin cel Mare*, ed. cit., cartea a IV-a: 66. 1-2; 67. 1, p. 185.
391. *Ibidem*, cartea a IV-a: 71. 2, p. 187.
392. *Ibidem*, cartea a IV-a: 75, p. 188.
393. *Ibidem*, cartea I: 22, 1-2, p. 74.
394. Pentru acest aspect, *v.* Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies...*, ed. cit., 1957, pp. 391-394.
395. *Ibidem*, pp. 496-506.
396. *Ibidem*, p. 506.
397. *Novus Hercules* sau *novus Sol*, *ibidem*, pp. 502-503 şi Anexe.
398. *Ibidem*, pp. 503-504. Interpretarea sa priveşte numai monedele cu efigia lui Constantin, dar identitatea despre care vorbim este evidentă şi pe alte monede.
399. Un alt amănunt, extrem de semnificativ, din acelaşi unghi, îl reprezintă – cum am notat deja – un fragment din Corpus Iuris Civilis, în care împăratul se referă la Senat ca la o *pars corporis nostri* (*v.* Ernst H. Kantorowicz, *ibidem*, p. 417, n. 342), expresie împrumutată, de bună seamă, din aceeaşi sursă de Inocenţiu al III-lea şi urmaşii săi, care o folosesc în relaţie cu Colegiul cardinalilor (*cf.* Agostino Paravicini Bagliani, *Le corps du pape...*, p. 83 şi discuţia despre semnificaţia chestiunii, *supra*).
400. Florence Dupont, *The Emperor-God's Other Body*, *loc. cit.*, pp. 397-419. Menţiunea despre *eikon*, ca nume al acestei efigii, se găseşte, potrivit autoarei, la Herodianus, un alt autor grec care oferă informaţii despre acest ritual. Dar cel dintîi care a cercetat pentru prima dată acest ritual a fost Elias Bickerman (*Die römische Kaiserapotheose*, „Archiv für Religionswissenschaft", XXVII, 1929, pp. 1-34 şi idem, *Consecratio, le culte des souverains dans l'Empire romain*, în *Entretiens de la fondation Hardt*, XIX, Vandœuvres, Genève, 1972, pp. 3 *sqq.*), citat de Florence Dupont şi, de asemenea, de Carlo Ginzburg, *Représentation. Le mot, l'idée, la chose* în idem, *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*. Traduit de l'italien par Pierre-Antoine Fabre, Paris, Gallimard, 1998, pp. 75 şi 204, n. 14.
401. Florence Dupont, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 414-415.
402. *Ibidem*, pp. 407, 409 *sqq.*
403. *Ibidem*, pp. 416, 418.
404. Ritualurile triumfului mai includeau, pe lîngă vestimentaţia şi obiectele specifice momentului (carul imperial, de exemplu), şi anumite postùri ale corpului, ca, bunăoară, imobilitatea absolută, menită, de asemenea, să simbolizeze dimensiunea statuar-divină a împăratului (*cf.* Sergio Bertelli, *op. cit.*, pp. 94-95).
405. Claudio Sergio Ingerflom, *Le tsar, c'est moi. L'imposture permanente d'Ivan le Terrible à Vladimir Poutine*, Paris, P.U.F., 2015.
406. *Ibidem*, p. 261.
407. *Ibidem*, pp. 116, 200. *V.*, de asemenea, Claudio Sergio Ingerflom, Tamara Kondratieva, *„Bez carja zemlja vdova": Syncrétisme dans le* Vremennik *d'Ivan Timofeev*, „Cahiers du monde russe et soviétique", vol. 34, n. 1-2, Janvier-Juin 1993, pp. 257-265, un studiu în care autorii analizează sincretismul magico-religios al sacralizării ţarului, operată de Ivan Timofeev, prin recuperarea tradiţiilor pre-creştine referitoare la legătura dintre ţar şi „pămînt" (*zemlja*) şi la funcţia fecundantă a celui dintîi.
408. În Rusia, principalul termen care a desemnat în Evul Mediu „statul" a fost *gosudarstvo*, derivat de la *gosudar*, însemnînd „stăpîn" al proprietăţii funciare (al „moşiei"), echivalent al lui

dominus. Cuvîntul *gosudarstvo* desemnează, prin urmare, un patrimoniu personal, care a împrumutat, ocazional, şi sensul mai „slab" (şi, în acelaşi timp, ceva mai abstract) de „teritoriu", preluat din Polonia pe filieră bielorusă şi ucraineană. Abia de la jumătatea secolului al XVIII-lea înainte, în timpul Ecaterinei a II-a, sub influenţa Luminilor, noţiunea de „teritoriu" a prins să se obiectiveze ca „patrie", un proces care s-a accentuat în secolul al XIX-lea, cînd s-a precizat şi noţiunea de „stat", înţeleasă ca aparat guvernamental distinct de societate şi conducere, dar – *nota bene* – numai în rîndul elitelor instruite şi fără ca această evoluţie să afecteze în vreun fel natura autocrată a puterii imperiale (pentru acest aspect, *v.* pe larg studiul fundamental al lui Oleg Kharkhordin, *What is the State ? The Russian Concept of Gosudarstvo in the European Context*, „History and Theory", vol. 40, n. 2, May 2001, pp. 216-240, cu o amplă bibliografie; de asemenea, Claudio Sergio Ingerflom, *op. cit.*, *passim*).

409. *V.* în acest sens Aleksander Gieysztor, *Les idées politiques dans l'Europe médiévale du Centre-Est* dans *Histoire des idées politiques de l'Europe Centrale*. Sous la direction de Chantal Delsol et Michel Maslowski, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 26-28.
410. *Cf.* Paul Archambault, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 52-53.
411. *Ibidem*, pp. 47-49; *v.* şi Georges Balandier, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 26-27.
412. O discuţie amănunţită a acestui aspect, la Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 401-402.
413. Precum Josef Bohatec, unul dintre cei mai temeinici cunoscători şi comentatori ai operei lui Calvin. *V.*, în acest sens, *Calvins Lehre von Staat und Kirche, mit besonderer Berüksichtigung des Organismusgedanke*, Breslau, 1937.
414. *Ibidem*, pp. 1-7 *sqq*.
415. *Ibidem*, pp. 7-8.
416. Metafora corpului în opera lui Calvin şi a teologilor catolici ai secolului al XVI-lea a fost examinată, între alţii, de Abel Athouguia Alves, *The Christian Social Organism and Social Welfare: The Case of Vives, Calvin and Loyola*, „Sixteenth Century Journal", vol. 20, 1, Spring 1989, pp. 3-22.
417. Pentru acest deosebit de important aspect, *v. Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e^ et XVII^e^ siècles...*, *passim*.
418. Augustin Redondo, *La métaphore du corps de la République à travers le traité du médecin Jeronimo Merola (1587)* în idem, pp. 45-46.
419. Bunăoară, capul – partea cea mai înaltă a corpului – este asociat principelui, ochii – clerului, urechile – servitorilor apropiaţi ai regelui, care îi duc la îndeplinire poruncile, limba – oamenilor înţelepţi, ale căror legi şi a căror învăţătură sînt urmate de ceilalţi oameni, părul – judecătorilor, mîinile şi braţele – nobililor, iar picioarele – ţăranilor. Ceea ce apare în plus la Antonio de Guevarra este grupul pe care l-am putea numi al oamenior de litere, asemănaţi oaselor picioarelor (întrucît precum acestea, care „ţin carnea slabă", ei păzesc regatul de frămîntări), şi inima, asociată, spre deosebire de *Polycraticus*, prietenilor care iau parte la sfaturile de taină ale regelui. Gîtul, de asemenea, reprezintă o noutate în conformaţia somatică a „trupului politic" al autorului spaniol, semnificînd, prin faptul că leagă capul de trunchi, iubirea dintre principe şi ţară (*cf.* Kajanto Iiro, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 62 şi Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 325-326 şi n. 101, 102, cu multe citate din acest tratat).
420. A. Frémaux-Crouzet, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 3.
421. Bartolomé Bennassar, *La métaphore du corps chez les écrivains politiques des années 1600-1620* în *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e^ et XVII^e^ siècles...*, pp. 55-59.
422. Pe larg despre acest aspect la Pierre Civil, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 11-29.
423. *Cf.* Christine Aguilar-Adan, *Métaphores du corps politique malade autour des années 1620* în *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e^ et XVII^e^ siècles...*, pp. 61-67.
424. Titlul complet al tratatului – publicat la Barcelona – este *Republica original sacada del cuerpo humano compuesta por Hieronimo Merola doctor en Philosophia y Medicina, Catalan y natural de la ciudad de Belaguer*. Analizat de Augustin Redondo în studiul citat *supra* (n. 418), acest text este reprodus de comentator nu cu titlul său spaniol, ci în traducere franceză (*République originale tirée du corps humain*). În cele de urmează, rezumăm tratatul după acest autor

(*cf. La métaphore du corps de la République...*, pp. 41-53), dar adăugăm propriile noastre observaţii.

425. Însemnătatea fiziologică a ficatului în organismul uman era, în secolele XVI-XVII, o idee curentă în mediile medicale apusene, ceea ce contrazice (cum am spus şi mai sus) afirmaţia lui Jacques Le Goff (citată *supra*), potrivit căreia medievalitatea ar fi adus cu sine o devalorizare a acestui organ – prestigios în Antichitate – în favoarea inimii. Printre anatomiştii care, în epocă, susţineau ideea unui dublu circuit al sîngelui în corp, importanţa ficatului constituia aproape o axiomă. William Harvey o aminteşte şi el în cel de-al doilea tratat al său (*De circulatione sanguinis*, 1649), dar fără a o împărtăşi (sau nega) în chip explicit, în contextul polemicii care îl opune unora dintre cei care îi criticau teoria circulaţiei sangvine (*v.* şi *infra*).
426. Autorul sugerează doar că, aidoma Naturii, regele este pretutindeni, ceea ce, precum elogiul din finalul tratatului adus lui Filip al II-lea sau precum dedicaţia către ducele de Savoia, Charles-Emmanuel I, trebuia, probabil – este o ipoteză –, să abată atenţia cenzurii de la partea cea mai radicală a tratatului.
427. *V. supra.*
428. *Cf.* Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies...*, ed. cit., 1957, pp. 225 *sqq.*
429. Pentru succintul comentariu care urmează, *v.* Georges Balandier, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 25, Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 86-87 şi Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies...*, ed. cit., pp. 223-224, 226-227. Un amplu fragment din tratat este transcris de Paul Archambault, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 35-36. De notat că influenţa lui Marsiglio de Padova asupra gînditorului englez nu este menţionată de nici unul dintre aceşti autori. Deşi nu priveşte în mod direct chestiunea de care ne ocupăm în prezentele pagini, concepţia politică a lui Sir John Fortescue – în felul în care se deduce ea din principalele scrieri ale autorului: *The Governance of England*, *De natura legis naturae* şi *De laudibus legum Angliae* – merită rezumată în cîteva cuvinte, pentru o mai bună situare în context a metaforei corpului, utilizată de autor. Cum am spus deja, această concepţie este exprimată de Fortescue pornind de la contrastul dintre monarhia autoritară franceză şi aceea engleză, ultima fiind, în opinia sa, superioară, prin faptul că puterea regelui, fără a fi cu ceva mai prejos decît a celui francez, este infinit mai bine exercitată în folosul supuşilor prin limitarea ei de către rigorile legii naturale, reflectată – cum scrie Fortescue – în legile cărora poporul consimte să li se supună (cum ne amintim, acest lucru reprezenta, începînd cu Toma din Aquino, scopul şi, totodată, cerinţa esenţială a unei bune guvernări). Autorul recunoaşte şi el, după atîţia alţi predecesori – şi, bineînţeles, potrivit tradiţiei medievale despre natura legii –, că voinţa (*voluntas*) monarhului constituie principala sursă a actului legiferării. Numai că, legînd exercitarea acestei voinţe de noţiunea de dreptate (*justitia*) – care, pentru el, constituia criteriul unei voinţe corect întrebuinţate – şi, pe de altă parte, de legea naturală, Fortescue asocia, implicit, guvernării engleze nu numai o eficacitate superioară, ci şi o raţionalitate care o punea la adăpost de eventualitatea unui derapaj în tiranie. Altfel – şi mai pe scurt – spus, puterea regelui Angliei era nelimitată în exerciţiul ei, dar îngrădită de condiţii „obiective", cu a căror recunoaştere începea guvernarea raţională şi eficientă. Pe larg despre filosofia politică a lui Sir John Fortescue în Corinne Comstock Weston, *English Constitutional Doctrines From the Fifteenth Century to the Seventeenth (1) : English Constitutional Theories From Sir John Fortescue to Sir John Eliot*, „English Historical Review", LXXV (296), 1960, 410-425 şi James L. Gillespie, *Sir John Fortescue's Concept of Royal Will*, „Nottingham Medieval Studies", 23, 1979, pp. 47-65. Un comentariu, scurt, dar pertinent, al concepţiei politice a lui John Fortescue în legătură cu metafora „corpului politic" se găseşte şi la Andreas Musolff, *Metaphor, Nation and the Holocaust. The Concept of the Body Politic*, Routledge, 2010, pp. 96-97; pentru o sumară biografie, contextul istoric al redactării tratatului şi concepţia politică a lui Fortescue, *v.*, mai recent, analiza cuprinzătoare a lui Andrei Sălăvăstru, *Reprezentări şi semnificaţii politice ale maladiei la începuturile modernităţii (Anglia anilor 1470-1610)*, Iaşi, Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2013, pp. 139-156.
430. *Cf.* Andrew Gurr, *Paradigms or Conceits ? Metaphors of the State in Sixteenth-Century England*, „Literature and History", vol. 3, n. 1, Spring 1994, pp. 1-3.

431. Leonard Barkan, *op. cit.*, p. 75.
432. *V.* pentru această chestiune, pe larg, David George Hale, *op. cit.*, pp. 48-61.
433. Aprecierea îi aparţine lui David George Hale, *op. cit.*, p. 55.
434. *V. inter alia* Paul Archambault, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 39-43.
435. *V.* întreaga discuţie referitoare la data elaborării tratatului la Thomas F. Mayer, *Faction and Ideology: Thomas Starkey's „Dialogue"*, „The Historical Journal", 28, 1, 1985, pp. 3, 17. În aceeaşi chestiune, David George Hale propune anii 1535-1536 (*op. cit.*, p. 61). Plauzibilă este, însă, datarea mai timpurie a lui Mayer.
436. Rezumăm, în cele ce urmează, consideraţiile lui Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 421-424, David George Hale, *op. cit.*, pp. 61-68, Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 69 *sqq.*, Georges Balandier, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 25-26 şi Paul Archambault, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 39-43, care rezervă tratatului un amplu comentariu. Pentru aceeaşi chestiune, *v.*, pe larg, Thomas F. Mayer, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 1-25 şi, mai recent, Andreas Musolff, *Metaphor, Nation and the Holocaust...*, pp. 102-103 şi Andrei Sălăvăstru, *op. cit.*, pp. 156-209, unde poate fi aflată o analiză foarte detaliată a tratatului şi a circumstanţelor elaborării sale, cu o bogată bibliografie.
437. Reamintim că, inaugurat prin reunirea, în 1529, a aşa-numitului „Parlament al Reformei", acest interval s-a încheiat (provizoriu) în 1536, odată cu desfiinţarea mănăstirilor şi trecerea averilor acestora în patrimoniul statului. Pînă atunci au fost adoptate mai multe măsuri, ca, bunăoară, limitarea (de fapt, anularea) dreptului de apel al clericilor la scaunul pontifical, reformularea într-un sens radical a cîtorva dintre principalele dogme ale catolicismului şi promulgarea aşa-numitului *Treason Act* (1534), care introducea pedeapsa cu moartea pentru actele considerate de înaltă trădare.
438. Membru de vază al înaltei aristocraţii engleze, Reginald Pole nu a intrat, pînă la urmă, în serviciul regelui, aşa cum chiar acesta şi mai toţi contemporanii se aşteptau, fiindcă a refuzat să sprijine public divorţul lui Henric al VIII-lea de Ecaterina de Aragon. Mai mult, el a părăsit foarte curînd, în 1532, şi regatul, autoexilîndu-se, mai întîi la Paris, apoi la Padova, ceea ce l-a determinat pe Starkey să-şi reorienteze interesele spre rege, în serviciul căruia a dorit să intre, cu sprijinul unui alt protector de ocazie, Thomas Cromwell. Cu acest scop, el şi-a supus tratatul unei destul de substanţiale revizuiri, care urmărea să atenueze o serie de formulări mai radicale din versiunea precedentă (care ar fi trebuit să-i fie înmînată lui Henric al VIII-lea odată cu intrarea în slujbă a lui Pole, ca un îndreptar al proiectatei reforme). În final, tratatul revizuit nu a mai fost niciodată înaintat monarhului (în serviciul căruia, după toate aparenţele, Starkey nici nu a mai intrat). Cît despre Reginald Pole, acesta a fost ridicat de Papa Paul al III-lea la rangul de cardinal, devenind, ulterior, unul din cei trei legaţi pontificali desemnaţi să prezideze Conciliul de la Trento. Revenit din exil în 1554, Pole a sprijinit reîntoarcerea regatului la Biserica romană şi politica de represiune a protestanţilor iniţiată de Maria Tudor. În 1556 a fost hirotonit preot, primind înalta demnitate de Arhiepiscop de Canterbury, pe care a deţinut-o pînă la moarte (1558) (*v.*, pentru mai multe detalii, Thomas F. Mayer, *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim*).
439. *...Like as in every man ther ys a body and also a soul, in whose flourishing and prosperous state both together standeth the weal and felicity of man: so likewise there is in every commonalty, city and country, (...) a politic body, and another thing also resembling the soul of man, in whose flourishing both together resteth also the true common weal. This body is nothing else but the multitude of people, the number of citizens, in every commonalty, city or country. The thing which is resembled to the soul is civil order and politic law administered by officers and rulers* („Întocmai cum în fiecare om există un trup şi, de asemenea, un suflet, de a căror stare prosperă şi înfloritoare depind bunăstarea şi fericirea omului; la fel, în fiecare comunitate, oraş şi ţară există [...] un corp politic şi, de asemenea, un lucru care seamănă cu sufletul omului, de a căror înflorire depinde adevărata bunăstare comună. Acest trup nu este altceva decît multitudinea oamenilor, numărul cetăţenilor din fiecare comunitate, oraş sau ţară. Lucrul care se aseamănă sufletului este ordinea civilă şi legea politică administrată de funcţionari şi de cei care conduc"; *Dialogue between Pole and Lupset* în *English Historical Documents*,

1485-1558. Edited by C.H. Williams, M.A., London and New York, Routledge, 1995, pp. 295-296; *v.* şi David George Hale, *op. cit.*, p. 62).

440. *Like as we say then every man's body to be strong, when every part can execute quickly and well his office determined by the order of nature; as the heart then is strong when he, as fountain of all natural powers, ministereth them with due order to all other; and they then be strong when they be apt to receive their power of the heart and can use it according to the order of nature, as, the eye to see, the year to hear, the foot to go, and the hand to hold and reach, and so likewise of the rest. After such manner the strenghth of this politic body standeth in every part being able to do his office and duty. For this body hath his parts, which resemble also the parts of the body of man...* („Spunem, aşadar, că trupul fiecărui om este puternic atunci cînd fiecare parte îşi poate îndeplini repede şi bine funcţia stabilită prin rînduiala naturii; aşadar, inima este puternică atunci cînd, ca fîntînă a tuturor puterilor naturale, înzestrează [cu aceste puteri], potrivit cuvenitei rînduieli, toate celelalte [părţi]; şi atunci acestea sînt puternice, cînd sînt apte să-şi primească puterea de la inimă şi o pot folosi după rînduiala naturii, ca ochiul atunci cînd vede, urechea atunci cînd aude, piciorul atunci cînd merge şi mîna atunci cînd ţine şi apucă şi la fel şi pentru rest. În acest fel, puterea acestui corp politic stă în fiecare parte care este capabilă să-şi îndeplinească funcţia şi datoria. Căci acest trup are părţi care seamănă cu cele ale trupului omenesc..."; *English Historical Documents...*, p. 297 şi Leonard Barkan, *op. cit.*, pp. 78-79).

441. Leonard Barkan, *op. cit.*, p. 79.

442. *Dialogue...*, *loc. cit.*, p. 297.

443. *...This body [politic] hath his parts, which resemble also the parts of the body of man, of the which the most general to our purpose be these: the heart, head, hands and feet. The heart thereof is the king, prince and ruler of the state, whethersoever it be one or many, according to the governance of the commonalty and politic state... He or they which have the authority upon the whole state right well may be resembled to the heart. For like as all wit, reason, and sense, feeling, life, and all other natural power springeth out of the heart, so from the princes and rulers of the state cometh all laws, order and policy, all justice, virtue and honesty, to the rest of this politic body. To the head, with the eyes, ears, and other senses therein, resembled may be right well the under-officiers by princes appointed, forasmuch as they should ever observe and diligently wait for the weal of the rest of this body. To the hands are resembled both craftsmen and warriors which defend the rest of the body from injury of enemies outward and work and make things necessary to the same. To the feet, the ploughmen and tillers of the ground because they, by their labour, sustain and support the rest of the body. These are the most general parts of this politic body, which may justly be resembled after the manner declared, to those chief parts in man's body* („...Acest trup [politic] îşi are părţile sale, care seamănă cu părţile trupului omenesc, dintre care cele mai importante pentru scopul nostru sînt acestea: inima, capul, mîinile şi picioarele. Inima este regele, principele, cel care conduce statul, indiferent dacă este unul sau [sînt] mai mulţi, după modul de guvernare a comunităţii şi a stării politice [respective]... El sau cei care au autoritate asupra întregului stat pot fi foarte bine asemănaţi inimii. Căci, aşa cum întreaga înţelepciune, raţiunea, bunul simţ, simţămîntul, viaţa şi toate celelalte puteri naturale ţîşnesc din inimă, la fel şi de la principe şi de la cei ce guvernează statul vin spre restul trupului politic toate legile, ordinea şi organizarea, întreaga dreptate, virtute şi cinste. Capul, cu ochii, urechile şi alte simţuri ale sale, seamănă foarte bine cu funcţionarii mărunţi numiţi de principi, care, cu atît mai mult, trebuie să respecte bunăstarea restului trupului şi să caute cu mare grijă la ea. Cu mîinile seamănă atît meşteşugarii, cît şi luptătorii, care apără restul trupului de rănile provocate de duşmanii din afară şi muncesc şi fac lucrurile care sînt necesare aceluiaşi [trup]. Picioarele se aseamănă cu plugarii şi cu cei ce lucrează pămîntul, întrucît, prin munca lor, ei susţin şi sprijină restul trupului. Acestea sînt cele mai însemnate părţi ale acestui trup politic, care poate fi, pe bună dreptate, asemănat cu părţile principale ale trupului omenesc, în felul în care am spus-o"; *ibidem*).

444. *Ibidem*, p. 296.

445. *Ibidem*, pp. 298-299. *V.* şi Andrei Sălăvăstru, *op. cit.*, pp. 172 *sqq*.

446. Principiul călăuzitor al acestor remedii constă în ceea ce am putea numi înscrierea actului terapeutic într-o perspectivă asupra corpului, potrivit căreia vindecarea mădularului afectat de o anumită maladie nu trebuia să dăuneze, prin „ricoşeu", celorlalte, ci să contribuie la însănătoşirea întregului. Sănătatea organismului politic putea fi asigurată, credea Starkey, deopotrivă printr-o atenţie susţinută acordată sufletului (ceea ce implica un mod de viaţă colectiv temperat şi sobru) şi printr-o bună educaţie a tineretului (pentru acest aspect, v. Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 440-441 şi Andrei Sălăvăstru, *op. cit.*, pp. 192-209).
447. *Cf.* Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 72 *sqq.*, 76-77.
448. Pentru acest aspect, *v. infra*, consideraţiile privitoare la metafora „corpului politic" în Franţa.
449. Pentru aceste aspecte, *v.* Thomas F. Mayer, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 17-25 şi *passim*.
450. Pe larg despre acest aspect, David N. Harley, *Medical Metaphors in English Moral Theology*, „Journal of the History of Medecine and Allied Sciences", vol. 48, n. 4, October 1993, pp. 432-435 şi *passim*).
451. Reluăm, în cele ce urmează, pertinentele consideraţii formulate de A.N. McLaren, *Political Culture in the Reign of Elisabeth I: Queen and Commonwealth, 1558-1585*, Cambridge University Press, 1999, pp. 1-22 şi *passim*.
452. Vechi ritual medieval, simbolizat, atît în cazul intronizării episcopale, cît şi al încoronării regale (care, în multe privinţe, reprezenta o expresie reduplicată a celeilalte), printr-un inel, primit de beneficiarul funcţiei ca semn al învestiturii, „căsătoria" regală a fost pentru prima dată teoretizată, din perspectiva multiplelor sale semnificaţii, în secolul al XIV-lea, de juristul napolitan Lucas de Penna (1320 – cca 1390). El o interpretează ca o uniune morală şi politică a principelui cu *respublica*, identică mariajului spiritual şi divin dintre preot şi Biserică. Întocmai cum Biserica se află în preot, iar preotul în Biserică, la fel şi principele se află în stat, iar statul este „conţinut" în principe, uniunea lor fiind aidoma legăturii dintre Christos şi Biserica sa (vechi *topos* al religiei creştine), soţ (asemănat capului) şi soţie (considerată, în această relaţie, „trupul") (pe larg despre acest aspect, Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies...*, ed. cit., 1957, pp. 214-218 şi Georges Balandier, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 28-29, care reia în această privinţă consideraţiile lui Kantorowicz).
453. A.N. McLaren, *op. cit.*, pp. 16-17 *sqq*.
454. *Ibidem*, pp. 7, 59-68.
455. În modul cum este prezentată de A.N. McLaren, încorporarea pare a avea două sensuri. Pe de o parte, termenul de „corp politic corporativ" sugerează că ar fi vorba de o încorporare a *persoanei regale*, fie în „coroană" (înţeleasă ca reunindu-i pe regină şi pe consilieri), fie în „corpul politic" al regatului, adică în stările constitutive ale Parlamentului (o cale alternativă, a treia, fiind la un moment dat posibilă prin preconizata căsătorie dintre Elisabeta I şi un principe străin; această eventualitate a fost însă criticată de toţi apărătorii caracterului protestant al monarhiei, din cauza potenţialelor sale implicaţii negative, accentuate de amintirea domniei Mariei Tudor). Pe de altă parte, noţiunea de încorporare este interpretată de autoare ca o expresie a ficţiunii „celor două corpuri" ale reginei, unul natural, supus inerentelor deficienţe ale feminităţii – mai accentuate decît ale corpului natural masculin –, celălalt politic, reprezentat de cele două structuri legiuitoare ale regatului, care, în urma „căsătoriei mistice" a încoronării, au fost creditate cu capacitatea de „infuzare" a raţiunii în trupul natural al reginei (pentru această discuţie, *ibidem*, pp. 99-103).
456. *Ibidem*, pp. 23-45.
457. Pentru pasajul care urmează, *v.*, încă o dată, *ibidem*, pp. 49-59, dar şi idem, *Delineating the Elisabethan Body Politic: Knox, Aylmer, and the Definition of Counsel, 1558-1588*, „History of Political Thought", vol. XVII, n. 2, Summer 1996, pp. 225-252.
458. Pentru eclectismul concepţiei politice a lui John Knox, ale cărui scrieri îl aşază, mai degrabă, în categoria predicatorilor şi a profeţilor decît în aceea a gînditorilor sistematici, *v.*, *inter alia*, John R. Gray, *The Political Theory of John Knox*, „Church History", vol. 8, n. 2, June 1939, pp. 132-147.
459. *...God hath revealed to some in this our age that it is more than a monster in nature, that a woman shall reign and have empire above man* („...Dumnezeu a dezvăluit unora, chiar în

timpul nostru, că este mai mult decît monstruos ca o femeie să domnească şi să aibă putere asupra unui bărbat"). Mai departe, iată cum descrie autorul – în termenii concepţiei lui Aristotel, dar utilizînd o gamă largă de analogii corporale – incapacitatea politică a femeilor: *For who can deny but it repugneth to nature that the blind shall be appointed to lead and conduct such as do see, that the weak, the sick, and impotent persons shall nourish and keep the whole and strong, and, finally, that the foolish, mad and frenetic shall govern the discrete, and give counsel to such as be sober of mind ? And such be all women compared unto man in bearing of authority. For their sight in civil regiment is but blindness, their counsel, foolishness, and judgement, frenzy, if it be rightly considered* („Căci cine poate nega că este contra naturii ca orbul să fie numit să conducă şi să dirijeze ca şi cum ar vedea, ca persoanele slabe, bolnave şi neputincioase să hrănească şi să-i ţină în putere pe toţi şi, în sfîrşit, ca proştii, nebunii şi nechibzuiţii să-i guverneze pe cei chibzuiţi şi să dea sfaturi ca şi cum ar fi cu mintea normală? Aşa sînt toate femeile comparate cu bărbatul, dacă ar avea autoritate. Căci felul în care văd ele guvernarea civilă nu este decît orbire, sfatul lor – prostie, iar judecata [lor] – nechibzuinţă" ; John Knox, *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women* în *Political Writings of John Knox*. Edited by Marvin Breslow, Washington DC, 1985, *apud* A.N. McLaren, *Delineating the Elisabethan Body Politic...*, *loc. cit.*, pp. 227-228).

460. *Ibidem.*

461. *For who would not judge that body to be a monster where there was no head eminent above the rest, but that the eyes were in hands, the tongue and mouth beneath in the belly, and the ears in the feet ? Men, I say, should not only pronounce this body to be a monster, but, assuredly, they might conclude that such a body could not long endure* („Căci cine nu ar considera un trup ca fiind un monstru dacă [acel trup] nu ar avea cap, dacă ochii ar fi în mîini, limba şi gura dedesubt, în pîntec, iar urechile în picioare? Spun că oamenii nu numai că ar declara că un asemenea trup este un monstru, dar ar conchide că un asemenea trup nu ar putea supravieţui" ; John Knox, *The First Blast...*, *loc. cit.*, *apud* A.N. McLaren, *Delineating the Elisabethan Body Politic...*, *loc. cit.*, pp. 230-231. În paranteză fie spus, descrierea lui Knox oglindeşte întocmai tipologia corpului monstruos medieval [ilustrată şi de iconografia Renaşterii], a cărei principală caracteristică se vădeşte tocmai în deplasarea simţurilor şi a funcţiilor nobile ale trupului, conţinute în cap [privirea, văzul, auzul, mirosul], din zonele „înalte" în cele „joase" ale trupului ; *cf.* pe larg despre acest aspect, Suzannah Biernoff, *Sight and Embodiment in the Middle Ages*, Palgrave MacMillan, 2002, pp. 18-21).

462. *An idol I call that which hath the form and appearance but lacketh the virtue and strength which the name and proportion do ressemble and promise. As images have face, nose, eyes, mouth, hands, and feet painted, but the use of the same cannot [have] the craft and the art man give them. As the Holy Ghost by the mouth of David teaches us saying, 'They have eyes, but they see not, mouth, but they speak not, nose but they smell not, hands and feet, but they neither touch nor have the power to go'. And such, I say, is every realm and nation where a woman beareth dominion...* („Numesc idol ceea ce are forma şi aparenţa fiinţei adevărate, dar nu virtutea şi vlaga proprii numelui şi proporţiilor acesteia. Ca imagini, [idolii] au [pictate] [o] faţă, [un] nas, ochi, gură, mîini şi picioare, dar folosinţa lor nu are meşteşugul şi arta cu care le-au făcut oamenii. Aşa ne învaţă Sfîntul Duh prin gura lui David, spunîndu-ne: «Ei au ochi, dar nu văd, au gură, dar nu grăiesc, nas, dar nu pot mirosi, [au] mîini şi picioare, dar ei nu pot nici să atingă, nici să meargă». Şi astfel, spun eu, este fiecare tărîm şi este fiecare neam care sînt stăpînite de o femeie..." (John Knox, *The First Blast...*, *loc. cit.*, p. 231).

463. A.N. McLaren, *op. cit.*, pp. 157-160, 241).

464. În portretistica dedicată de artiştii epocii (precum Georges Gower) reginei, atît vestimentaţia – invariabil bogată şi grea, ascunzînd formele corpului –, cît şi fizionomia – ca o mască – a Elisabetei I nu au numai menirea să diminueze (sau să oculteze) feminitatea personajului, ci să şi sugereze perfecta sinonimie metonimică dintre trupul reginei şi stat (*cf.* Nadeije Laneyrie-Dagen, *op. cit.*, p. 259).

465. Pentru acest aspect, *v.* Linda Woodbrige, *Palisading the Elisabethan Body Politic*, „Texas Studies in Literature and Language", vol. 33, n. 3, Fall, 1991, pp. 327-354. Virginitatea Elisabetei I a fost unul dintre simbolurile politice importante în Anglia celei de-a doua jumătăți a secolului al XVI-lea, semnificînd și *fortitudinea* corpului (feminin) regal, ilustrată, în cazurile masculine, de virilitatea sexuală. Virginitatea – și, din acest unghi, asocierea sistematică a reginei cu Astraea, zeița-fecioară a justiției, dar și cu Diana – poate fi interpretată ca o modalitate deviată de sublimare a „slăbiciunii" inerente corpului feminin (pentru acest aspect, *v. inter alia* Sergio Bertelli, *op. cit.*, pp. 168-169).

466. *Cf.* Kathryn Banks, *Interpretations of the Body Politic and Natural Bodies in Late Sixteenth-Century France* în vol. *Metaphor and Discourse*, ed. cit., p. 208. Autoarea consideră că metafora „corpului politic" a fost, în această perioadă, întrebuințată de tabăra catolică ca un argument al malversațiunilor hughenoților, dar și pentru a demonstra folosul, pentru regat, al unei politici tolerante față de aceștia. Aceeași autoare notează că monarhul este asimilat cînd cu „capul" acestui „corp", cînd cu „medicul" său, fiind îndemnat să „vindece" „trupul" fie prin exterminarea protestanților (asemănați cu o „otravă", „boală", „ciumă", „cancer"), fie prin protejarea lor, împreună cu toți supușii.

467. Născut în Savoia, într-o familie de nobili locali, Claude de Seyssel a urmat studii de drept la Universitatea din Pavia, fiind, apoi, consilier și ambasador al lui Ludovic al XII-lea, în serviciul căruia a îndeplinit mai multe misiuni pe lîngă Papă, cantoanele helvete și ducele de Savoia, în contextul – deosebit de complicat – al războaielor din Italia, inițiate, după cum se știe, de Carol al VIII-lea, în 1498. Episcop de Marsilia (1511-1517) și arhiepiscop de Torino (1517-1520), Claude de Seyssel a fost un reprezentant important al umanismului renascentist și, ca atare, un foarte bun cunoscător al literaturii antice, din care s-a inspirat masiv în scrierile sale, inclusiv în aceea pe care o comentăm aici (pentru biografia intelectuală și activitatea de jurist și diplomat a lui Claude de Seyssel, *v.* studiile din volumul coordonat de Patricia Eichel-Lojkine, *Claude de Seyssel (c. 1450-1520). Écrire l'histoire, penser le politique en France à l'aube des temps modernes*, Presses Universitaires de Rennes, 2010, îndeosebi Philippe Torrens, *Claude de Seyssel, traducteur des historiens antiques* – pp. 183-201 – și Laurent Vissière, *Au service discret de sa majesté : Claude de Seyssel, Agent de Louis XII*, pp. 201-217. Mai recent, *v.* și Renzo Ragghianti, „Introduction" la Claude de Seyssel, *La Monarchie de France*. Texte établi et présenté par Renzo Regghianti, Paris, Société des Textes Français Modernes, 2013, pp. 7-22, cu trimiterile de acolo). Pentru un rezumat (foarte succint) al tratatului, *v.* și Paul Archambault, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 44-45.

468. [...] *le temps de sa declination & dissolution vienne, ce qui est necessaire, tost ou tard... (La Grand[e] Monarchie de France compposée par mess. Claude de Seyssel, lors Eveque de Marseille, et depuis Archeveque de Thurin, adressant au Roy treschrestien François premier de ce nom. Avec la loy Salixque, qui est la premiere & principale loy des François. Avec privilege. A Paris, par Galiot du Pré, tenant sa boutique au premier pillier de la grande salle du Palais.* 1558, [La première partie], chap. VIII, p. 9r ; http : //books.google.fr/books ? id = ixHc1z75e38C&pg = RA1-PA2&dq = Seyssel, + la + Grande + Monarchie&hl = fr&sa = X&ei = rH7vU46XLeHb0QWXz4DgAQ&ved = 0CCUQ6AEwAQ#v = onepage&q = Seyssel%2C%20la%20Grande%20Monarchie&f = false ; consultat la 27.11.2012). Potrivit lui Renzo Ragghianti, cel mai recent editor al tratatului (*v. supra*), au existat trei ediții ale tratatului lui de Seyssel : 1519, 1541 și 1557 (de fapt, 1558, după specificația de pe pagina de gardă a ediției on-line, pe care am folosit-o noi, citată *supra*). Unii cercetători au văzut în concepția lui de Seyssel despre finitudinea structurilor politice influența lui Polybius, căruia i-ar aparține interpretarea relativă la degenerescența guvernărilor (*v.* Jean-Louis Fournel, *L'écriture du gouvernement et de la force en France et en Italie au début du XVIe siècle* în Patricia Eichel-Lojkine [sous la direction de], *op. cit.*, p. 111).

469. *Mais tout ainsi que les hommes mortelz d'autant viuent plus longument & en meilleure santé, qu'ilz sont de meilleure complexion, & viuent par meilleur regime, tout ainsi s'entretiennent plus longuement et en meilleur sorte les seigneuries & estatz qui sont mieux estabiliz & policiez (La Grand[e] Monarchie de France, loc. cit.*, [La première partie], chap. VIII, p. 9r).

470. *La Grand[e] Monarchie de France, loc. cit.*, [La première partie], chapitre premier, p. 1r.
471. În această ultimă privinţă, *police* presupunea datoria monarhului de a se lăsa sfătuit de consiliul regal (*ibidem*, chap. VIII, „Comme l'auctorité & puissance du Roy est reglée & refrenée en France par trois freins", pp. 8v *sqq*. Pentru sensul conceptului de *police*, *v.* şi Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*. Traduit de l'anglais par Jerome Grossman et Jean-Yves Puoilloux, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 709-710).
472. *V.* în acest sens Arlette Jouanna, *Les avatars du thème de la monarchie mixte dans l'œuvre de Claude de Seyssel*, în Patricia Eichel-Lojkine (sous la direction de), *op. cit.*, pp. 15-25 şi Ullrich Langer, *Le „frein" du roi est-ilune vertue ? Éthique et langage symbolique chez Seyssel* în *ibidem*, pp. 25-42. Recent, Arlette Jouanna a reluat aceeaşi interpretare a concepţiei politice a lui de Seyssel în *Le pouvoir abolu*, ed. cit., pp. 31-33. *V.* şi Quentin Skinner, *op. cit.*, 708-710.
473. Este vorba, în ordine, de nobilime, de „poporul mijlociu" (*que lon peult appeler* – scrie de Seyssel – *le peuple gras*) sau clasa producătoare, împreună cu funcţionarii de finanţe şi magistraţii (care, constată autorul, sînt mai numeroşi în Franţa decît oriunde în lumea creştină), şi, în al treilea rînd, de „poporul mărunt" (*le peuple menu*), care lucrează pămîntul şi practică meseriile inferioare (*La Grand[e] Monarchie de France, loc. cit.*, chap. XIII, p. 14r). Din această clasificare, ce reflectă, aşa cum s-a observat (*v.* Patricia Eichorn-Lojkine [sous la direction de], *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim*), influenţa modelului taxonomic propriu oraşelor-republici italiene din epoca sa, de Seyssel nu îi exclude pe clerici, dar le rezervă, în tratat, o discuţie specială, în capitolul XVIII. Alcătuirea celor trei „stări" menţionate face obiectul capitolului XIII („Des trois estatz du peuple de France, & comme ilz sont bien reglez & entretenuz"; *cf. La Grand[e] Monarchie de France, loc. cit.*, pp. 13v, 14r şi urm.).
474. Iată unul dintre pasajele cele mai sugestive pentru „naturalitatea" „corpului mistic" şi asemănarea dintre acesta şi corpul fizic, dezvoltată de Claude de Seyssel în tratatul său: *...Car par quelque bout fault que celuy & tous les aultres (qui ont esté & seront en ce monde) prennent fin. Pource qu'il n'est aucune chose soubz le ciel perpetuelle, ains tout ce qui a commencement, fault qu'il prenne fin : & mesmes ces corps mistiques qui sont à la semblance des corps materielz humains, lesquelz pour autant qu'ilz sont créez & composez des quatre elemens et humeurs contraires, iaçoit ce que par aucun temps se puissent entretenir & conserver en vie, c'est assauoir tant que lesdictz humeurs s'accordent. Toutesfois il est impossible qu'a la longue l'une surmonte les aultres : & par ce moyen que la masse ne reuienne à sa premiere matiere par la dissolution de ladicte compagnie. Car par ordre de nature tous lesdictz elementz & humeurs apres qu'ilz sont assemblez, ont augmentation, estat et diminution aduenant, laquelle est besoing aider à la nature, & secourir celuy membre & celle humeur qui se trouuent les plus foibles, mais il aduient que quand lon cuide ayder à l'vn, on nuist a l'autre. Tout ainsi aduient aux corps mistiques de la societé humaine, car apres qu'ilz sont assemblez par vne civile & politique vnion, ilz vont par quelque temps en accroissant & multipliant, apres demeurent en leur estat quelque aultre temps, puis pour autant qu'ilz sont composez de plusieurs entendements & voluntez discordantes & repugnantes, commencent à decliner, & finablement vienennt à neant. Ce sont en effect les cinq aages tant des corps humains que des corps mistiques, à sçauoir l'enfance, qui est le commencement ; la ieunesse, qui est l'augmentation ; la virilité, qui est l'estat ; la vieillesse qui est lq declination ; & la decrepité, qui est lq dissolution* („Căci, într-un fel sau altul, trebuie ca acel [lucru] şi toate celelalte [care au fost şi vor fi pe această lume] să aibă un sfîrşit. Căci nici un lucru de sub acest cer nu este veşnic, ci tot ce are un început trebuie să aibă un sfîrşit: chiar şi aceste corpuri mistice, care sînt după asemănarea corpurilor materiale umane, care, deoarece sînt create şi alcătuite din patru elemente şi umori contrare, se pot întreţine şi conserva un timp, adică atît timp cît acele umori se împacă unele cu altele. Totuşi, este imposibil ca, până la urmă, una să nu o întreacă pe alta şi, din această cauză, întregul să nu revină, prin descompunere, la forma sa dintîi. Căci este după legea naturii ca toate elementele şi umorile pomenite, după ce s-au adunat laolaltă, să crească, să ajungă la maturitate şi să scadă şi tot în firea naturii este ca acel mădular şi acele umori care sînt mai slabe să fie ajutate; dar, se întîmplă că atunci cînd crezi că îl ajuţi pe unul îi faci rău altuia. La fel se întîmplă şi cu corpurile mistice ale societăţii omeneşti, care, după ce sînt adunate şi unite printr-o unire

civilă şi politică, un timp cresc şi se înmulţesc, apoi ajung, pentru un timp, la maturitate, iar după aceea, pentru că sînt alcătuite de mai multe păreri şi voinţe discordante şi opuse încep să scadă şi, pînă la urmă, ajung în neant. Acestea sînt cele cinci vîrste atît ale corpurilor omeneşti, cît şi ale corpurilor mistice, anume, copilăria, care este începutul; tinereţea, care este creşterea; bărbăţia [maturitatea], care este starea [de vîrf]; bătrîneţea, care este declinul; şi decrepitudinea, care este disoluţia; *La Grand[e] Monarchie de France, loc. cit.*, [La première partie], chap. III, pp. 4v, 5r). *V.* şi Kathryn Banks, *op. cit., loc. cit.*, pp. 207, 213.

475. Nicole Hochner, *La mobilité sociale dans la pensée de Claude de Seyssel* în Patricia Eichel-Lojkine (sous la direction de), *op. cit.*, pp. 85-101.

476. *Ibidem*, p. 99.

477. *...quant à l'estat de noblesse (qui est le premier en tous endrois), il est tresrequis que le Roy & monarque l'entretienne & cherisse, non pas tant seulement en luy gardant ses droitz & préeminences: mais encores en monstrant à toutes gens d'iceluy estat, qu'il les aime & estime singulierement, & qu'il a sa principale confiance à eux, & à ceste cause desire leur bien & aduancement. Car.... ce sont ceux qui ont faict les haulx et louables faictz dont le royaume a esté du commencement estably, & apres augmenté et conserué: et de tous temps l'ont defendu...* („Cît despre starea nobilimii [care este, în toate privinţele, cea dintîi], este foarte necesar ca regele şi monarhul să o întreţină şi să o iubească nu numai păstrîndu-i drepturile şi întîietatea, ci arătînd tuturor membrilor acestei stări că îi iubeşte şi îi respectă în mod deosebit şi că îşi pune în ei cea mai mare încredere şi că, din această cauză, le doreşte binele şi progresul. Căci prin faptele lor măreţe şi demne de laudă a fost înfiinţat regatul şi, după aceea, mărit şi păstrat. Ei l-au apărat dintotdeauna"; *La Grand[e] Monarchie de France, loc. cit.*, seconde partie, chap. XVIII, „Comme le Roy doit entretenir l'estat de noblesse en general", p. 37r).

478. Principalul argument al autoarei în susţinerea acestei afirmaţii îl constituie, pe de o parte, formele plurale ale expresiei (de Seyssel scrie, într-adevăr, de cel puţin trei ori în tratatul său, „corps mistiques") – care indică, pentru Michèle Clément, „stările" regatului – şi, pe de altă parte, sensul teologic al „corpului mistic" (unitate spirituală formată dintr-o pluralitate de fiinţe materiale), care s-ar aplica întocmai societăţii celor trei (mai exact, patru) „stări", în felul în care o descrie umanistul francez (Michèle Clément, *Penser l'ordre social [1515-1559]: comparaison de la* Monarche de France *de Seyssel et du* Discours sur les quatre estats *de Du Bellay* în Patricia Eichel-Lojkine [sous la direction de], *op. cit.*, pp. 125-127). Interpretarea Michèlei Clément nu rezistă, însă, analizei critice, mai întîi, tocmai din cauza insolitei comparaţii pe care o discutăm aici: aceea dintre corpul fizic şi cel „politic", din punctul de vedere al identităţii stabilite de de Seyssel între „stările" regatului şi cele patru umori – un aspect pe care autoarea, deloc întîmplător, nu-l pomeneşte (întrucît îi ruinează teoria). În al doilea rînd, toate enunţurile din tratat în care apare expresia „corp/corpuri mistic/e" sînt legate din punct de vedere semantic, întotdeauna, de monarhie sau regat. Altfel spus, *statul*, nu *societatea* este cel desemnat, în acest mod, de Claude de Seyssel, ceea ce, în treacăt fie spus, este în concordanţă cu sensul juridico-teologic al expresiei, asimilată de de Seyssel în decursul formaţiei sale ca jurist.

479. Iată citatul integral: *Pour venir adonc en briefz langages à ce qui semble plus cesessaire pour l'entretenement & accroisement de ceste monarchie au temps qui court, ie toucheray aucuns poinctz parlant tousiours en termes gebneraulx, qui sont principalement à noter, pour autant que lon a veu de l'aage de ceulx qui encores sont viuans que d'iceux est aduenu le bien ou le mal, la prosperité ou infelicité de ce royaume. Parquoy lon y doibt principalement auoir egard sans passer plus auant aux autres qui demeurent soubz la generalité de la bonne police: tout ainsi que font les medecins, lesquelz quand ilz cognoissent d'vn patient aucune disposition dangereuse pour paruenir à quelque maladie ou inconuenient, luy donnent regime touchant cela, tant seulement, sans parler plus auant du regime quilz ont à tenir en general pour la sante vniverselle du corps* („Pentru a vorbi pe scurt despre ceea ce pare mai necesar pentru întreţinerea şi sporirea acestei monarhii în prezent, voi atinge unele chestiuni vorbind, mereu, numai despre cauzele generale [cele mai importante de reţinut de către toţi cei care trăiesc acum] din care au apărut bunele şi relele, bunăstarea şi nefericirea acestui regat. Acestea sînt cauzele care trebuie avute în vedere, nu cele [obişnuite]

care ţin de guvernarea generală. La fel fac şi medicii, care, atunci cînd un pacient manifestă o stare periculoasă, care îi poate provoca o boală sau o neplăcere, îi dau un tratament numai pentru această stare, fără să-i dea [şi] alt tratament, pentru regimul sănătăţii generale a corpului" ; *La Grand[e] Monarchie de France, loc. cit.*, seconde partie, chap. III, p. 21v).

480. ...*Et quelque loix n'ordonnances que lon face, jamais on n'y remedira si on n'oste la racine. Tout ainsi que d'vne maladie qui vient à quelqu'vn des membres du corps par mauuaises humeurs qui sont au dedens. Car encores que lon oste la douleur en partie & à temps par remedes applicquez au membre dolent. Toutefois si lon ne purge lesdictz humeurs, dont procede la naissance du mal, c'est tousiours à recommencer* („...Indiferent de legile şi ordonanţele care ar fi făcute, niciodată nu se va produce vindecarea dacă nu este scoasă rădăcina [răului]. La fel [se întîmplă] şi cu o boală care afectează un mădular al trupului din cauza umorilor rele dinăuntru. Durerea poate fi scoasă, în parte şi pentru un timp, cu ajutorul remediilor aplicate mădularului care doare. Totuşi, dacă nu sînt scurse acele umori de la care a purces răul, totul trebuie luat de la început" ; *La Grand[e] Monarchie de France, loc. cit.*, seconde partie, chap. XXI, p. 41r).

481. *V.* studiile din volumul coordonat de Patricia Eichel-Lojkine, *op. cit.*, *passim*.

482. *V.*, *inter alia*, Marie Gaille-Nikodimov, *À la recherche d'une définition des institutions de la liberté. La médecine, langage du politique chez Machiavel*, „Astérion". Revue de philosophie, histoire des idées, pensée politique, n. 1, 2003, pp. 70-86 (http : //asterion.revues.org/14 ; consultat : 31.07.2014) ; Anthony Parel, *The Machiavellian Cosmos*, Princeton University Press, 1992 ; Gérald Sfez, *Machiavel : la raison des humeurs*, „Rue Descartes", n. 12-13, 1995 (ambii autori sînt citaţi de Marie Gaille-Nikodimov). Pentru prezenţa analogiilor medicale în *Principele* lui Machiavelli, *v.* şi Barbara Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Machine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaates*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, pp. 44-47, cu notele şi bibliografia aferente).

483. Laurent Gerbier, *Médecine et politique dans l'art machiavélien de la prévision*, „Nouvelle Revue du XVIe siècle", vol. 21, n. 1, 2003, pp. 25-42.

484. Jacob Soll, *Healing the Body Politic : French Royal Doctors, History, and the Birth of a Nation, 1560-1634*, „Renaissance Quarterly", Vol. 55, n. 4, 2002, pp. 1259-1286. Aceeaşi observaţie despre folosirea metaforei medicale de către Machiavelli la Herbert Butterfield (*The Statecraft of Machiavelli*, London, 1940, *apud ibidem*, p. 1263). Mai mult, cum a arătat Andreas Musolff, Machiavelli a dezvoltat, atît în *Principele*, dar mai ales în *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* o (destul de) amplă teorie, referitoare la „maladiile" politice şi la remediile pe care trebuia să le pună în practică principele, ca un adevărat tămăduitor al „corpului politic" (Andreas Musolff, *Metaphor, Nation and the Holocaust...*, pp. 103-106). Pe de altă parte, aidoma lui de Seyssel, autorul *Principelui* recurge, şi el (tot în *Discorsi...*), la analogia dintre „corpurile politice" şi ciclurile biologice, cu precizarea că la Machiavelli acestea nu apar ca fiind, în mod fatal, supuse decrepitudinii şi morţii, ci, în anumite condiţii, sînt creditate cu o existenţă mai lungă decît a corpurilor vii. Organice fiind, „corpurile politice" au, desigur, proprietatea de a se altera şi pieri, dar – apreciază autorul – ele se pot şi renova, dacă sînt capabile să se întoarcă, atunci cînd este necesar, la principiile lor fondatoare şi, în primul rînd, la ceea ce Machiavelli numeşte „bunătatea primordială", adică la un mod de organizare întemeiat pe echilibrul puterilor. Exemplul menit să sprijine această interpretare este, şi de această dată, cel al Franţei în timpul lui Ludovic al XII-lea : construit pe principiul interdependenţei dintre monarhie, Parlament şi starea a treia, acest regat, consideră Machiavelli, continua să se conducă după principiul care l-a întemeiat din punct de vedere politic, ceea ce, credea el, este de natură să-i asigure o veşnică maturitate (*cf.* Paul Archambault, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 49-50 ; pentru aceeaşi analogie dintre stat şi organismele biologice, *v.* şi Marie Gaille-Nikodimov, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 70 *sqq.*).

485. *V. Institutio principis christiani (1517)*, citată de Jacob Soll, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 1263.

486. Jacob Soll, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 1264-1265.

487. *Ibidem*, p. 1262.

488. Interesul medicilor din epoca Renaşterii pentru discipline străine („străine" în optica noastră actuală) nu s-a îndreptat numai spre „arta" guvernării. Cum a demonstrat Nancy G. Siraisi,

acest interes a încorporat un spectru larg de domenii ale lumii naturale, dar şi istoria, din ale cărei principii medicii secolelor XV-XVI ar fi împrumutat ideea de cazuistică şi explicaţia cauzală a diferitelor maladii/afecţiuni corporale, întemeiată pe căutarea şi examinarea antecedentelor (Nancy G. Siraisi, *Anatomizing the Past: Physicians and History in Renaissance Culture*, „Renaissance Quarterly", Vol. 53, n. 1, 2000, pp. 1-30). Interpretarea autoarei validează, implicit, ipoteza noastră despre caracterul integrator al culturii umaniste ca factor al „medicalizării" „corpului politic", dar cu o nuanţă care ne confirmă, indirect, şi concluzia referitoare la vechimea confluenţei dintre aceste două domenii şi la întîietatea medicinei în cadrul acestui raport: pentru Nancy G. Siraisi, ştiinţa în jurul căreia s-a realizat această confluenţă a fost *medicina*, „de la care ar fi pornit interesul din ce în ce mai larg pentru diferite domenii ale ştiinţelor vieţii" şi care ar fi constituit „izvorul fertil al unei varietăţi de noi tipuri de cunoştinţe şi activităţi ştiinţifice..." (*ibidem*, p. 3, idee reluată de autoare într-un studiu ulterior, *Medicine, 1450-1620, and the History of Science*, „Isis", Vol. 103, n. 3, September 2012, pp. 491-514). Studiul lui Jacob Soll, citat, aici, de mai multe ori (publicat în aceeaşi revistă, la doi ani după cel al cercetătoarei americane), despre legătura dintre medicină şi „politică" confirmă interpretarea lui Siraisi. Pentru aceeaşi legătură, vizibilă şi în primele decenii ale celui de-al XVII-lea veac şi chiar şi în secolul următor, *v.* Joël Coste, *Un regard médical sur la société française à l'époque d'Henri IV et de Marie de Médicis. Thomas Sonnet de Courval (1577-1627), gentilhomme normand et médecin satirique*, „Dix-septième siècle", 2008/2, n. 239, pp. 339-361 şi, mai ales, 358-361.

489. Jacob Soll, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 1275.
490. Michèle Clément, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 121-138.
491. Jacob Soll, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 1266.
492. Kathryn Banks, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 208.
493. *Ibidem*, p. 209.
494. Penny Roberts, *The Kingdom's Two Bodies ? Corporeal Rhetoric and Royal Authority during the Religious Wars*, „French History", vol. 21, n. 2, p. 152.
495. Citat în *ibidem*, p. 154.
496. *Ibidem*, p. 155, autoarea preia citatul din E.A.R. Brown, *Jean du Tillet and the French Wars of Religion: Five tracts, 1562-1569*, Binghamton, New York, 1994, pp. 144-153.
497. Jean Héroard, *De l'institution du prince (1609)*. Texte établi, présenté et annoté par Bernard Teyssandier, Paris, Hermann Éditeurs, 2013, p. 94.
498. *Car il est bien certain que tout ainsi comme le corps humain est composé de contraires humeurs, et des parties, les unes simples, et les autres meslees; les unes principales, les autres subalternes; et que de la legitime composition d'icelles, s'engendre la santé du corps, et que celle-cy venant à se desmentir de cette integrité, s'ensuit soudain la maladie accompagnee de divers accidents, selon la qualité, ou la grandeur de la cause. On voit pareillement que le corps d'un Estat, quelque forme qu'il aye prinse [sic!], est composé de mesme sorte: et se conserve en son entier par une exacte observation des bonnes et diverses loix, et dechoit aussi tost que par ambition, par avarice, ou prodigalité, ou par quelque autre pareille cause lon [sic!] recognoist leur force defaillir, et flestrir leur vigueur, et s'en aller en decadence selon l'effort foible ou puissant d'icelle.* („Căci sigur este că, întocmai cum trupul omenesc este alcătuit din umori contrare şi din părţi, unele simple, altele amestecate; unele principale, altele subalterne; şi că sănătatea trupului se naşte din felul în care sînt alcătuite acestea, iar atunci cînd această integritate [a umorilor şi organelor] este afectată urmează boala, însoţită de accidente diverse, în funcţie de felul şi mărimea cauzei; la fel, trupul unui Stat, indiferent de forma sa, este alcătuit la fel: iar el se păstrează în întregime atunci cînd respectă riguros legile variate şi bune, dar decade de îndată din pricina lăcomiei, a risipei sau dintr-un motiv asemănător. Se vede [atunci] că forţa lor [a statelor - n.n., Al.-F.P.] slăbeşte, vigoarea se vesteşte şi decad, după cît de mare [puternică sau slabă] este cauza bolii"; *ibidem*, pp. 94-95). Pe temeiul acestei apropieri, Héroard justifică, încă o dată, necesitatea implicării medicilor în deciziile politice: *Par cette nuë conference chacun pourra juger si ceux de ceste profession*

estans tels que vous avez dict, peuvent estre tenus si peu capables d'estre apellez aux charges de ce corps Politique ; quand ils seront instruicts tant seulement des formes ordinaires, et du biais qu'on prend pour traicter les affaires : puis qu'ils sçavent desja avec quel artifice il faut garder et maintenir le corps en parfaicte santé ; de quelle prevoyance il faut user pour destourner de loin le mal qui le menace ; et quand il est venu, les moyens de parer à la furie et violence des accidents, qui luy font compagnie, (...) et à la fin, avec quelle prudence, discretion, douceur et patience, il faut refaire et relever ceste pauvre carcasse abbatue et fondue par les efforts des tempestes passees („Prin această discuţie deschisă, fiecare va putea judeca dacă cei care au această profesie [medicii - n.n., Al.-F.P.], fiind aşa cum aţi spus, pot fi consideraţi într-atît de puţin în stare să fie chemaţi să se ocupe de treburile acestui corp politic. Ei nu trebuie decît să fie instruiţi în privinţa atît a modalităţilor obişnuite, cît şi a celor ocolitoare de tratare a afacerilor [politice], pentru că ei ştiu, deja, prin ce mijloace trebuie păstrat corpul sănătos şi de ce prevedere trebuie să dea dovadă pentru a preîntîmpina de departe răul care îl ameninţă ; iar atunci cînd este momentul, [ei ştiu care sînt] mijloacele necesare pentru a face faţă furiei şi violenţei accidentelor care îl pot afecta. Şi, în sfîrşit, [ei ştiu] de cîtă prudenţă, discreţie, calm şi răbdare este nevoie pentru a reface [sănătatea] acestui sărman înveliş distrus şi topit de acţiunea furtunilor trecute" ; *ibidem*, pp. 95-96).

499. Penny Roberts, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 153 şi *passim*.

500. Într-un tratat de filosofie politică, din 1606, intitulat *A Comparative Discourse of the Bodies Natural and Politique*, Edward Forset recurge la comparaţia cu teoria umorilor pentru a scoate mai bine în evidenţă atît rolul vital al categoriilor lucrative, cît şi ideea suveranităţii statului, întemeiată pe puterea nu fără limite, e drept, dar, în orice caz, foarte întinsă a regelui. Elemente fundamentale ale „corpului politic", corespunzătoare celor patru fluxuri vitale, sînt, după Forset, nobilimea, oamenii învăţaţi, proprietarii liberi (aşa-numiţii „yeomani") şi negustorii. „Puterea care porunceşte şi dirijează statul" este regele, asemuit sufletului. Ales de Dumnezeu şi ipostază la scară redusă a atotputerniciei divine, monarhul se bucură de o suveranitate deplină, neputînd fi judecat de supuşi. Mai mult – afirmă Forset –, voinţa regelui este sinonimă cu legea regatului, fiindcă, dacă sufletul comandă şi dă viaţă întregului trup, atunci el reprezintă şi principiul care îl conduce. Atotputernic fiind, monarhul (asemănat, ocazional, de autor şi cu capul) nu se află, însă, la adăpost de prejudiciile pe care i le pot aduce supuşii sau curtenii, comparaţi de autor, în buna tradiţie salisberyană, cu apetiturile (poftele) trupului, a căror exagerare este adesea răspunzătoare de maladiile capului. Pentru Forset, sănătatea „corpului politic" constituie un imperativ vital, soluţia pentru conservarea ei nefiind numai urmarea moderaţiei cu care stările constitutive ale regatului trebuie să-şi promoveze interesele, ci şi a unităţii confesionale, a cărei conservare este esenţială (David George Hale, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 67 *sqq.*, mai ales 90-92 ; pentru o amplă şi comprehensivă analiză a aceluiaşi tratat, mai cu seamă din unghiul reprezentării disfuncţiilor politice ca maladii şi a rolului curativ al monarhului, *v.* Andrei Sălăvăstru, *op. cit.*, pp. 249-273).

501. *Cf. Die Entwicklung...*, p. 290. Pe de altă parte, autorul are perfectă dreptate să considere că ipostazele metaforei politice a corpului nu au fost doar simple construcţii teoretice, ci trădează o vădită intenţionalitate practică, prin scopul asumat de a stimula constituirea unei forme de organizare cît mai apropiată, dacă nu chiar aidoma modelului propus (*ibidem*, pp. 317 *sq.*).

502. Pontificatul lui Inocenţiu al III-lea a făcut, în această privinţă, foarte mult. Din această perioadă datează cele mai vechi atestări ale unor examinări medico-legale, iar Inocenţiu al III-lea este primul pontif care a avut un medic personal şi probează, în scrierile sale, cunoştinţe medicale. Tot el a recompensat cu funcţii în Curia romană persoane care practicau medicina. Succesorii săi (Grigore al IX-lea şi Inocenţiu al IV-lea) au avut, de asemenea, un rol însemnat în stimularea dezvoltării cunoştinţelor medicale, ceea ce i-a determinat pe unii autori să considere că pontificatul roman a tins să devină, în secolul al XIII-lea, un centru principal de promovare a cercetărilor asupra corpului omenesc şi de răspîndire a lucrărilor cu caracter medical (*cf.* Agostino Paravicini Bagliani, *op. cit.*, pp. 208 *sqq.*).

503. *Ibidem*, pp. 228-229.

504. Scriere care, în treacăt fie spus, inaugurează o nouă interpretare a sufletului, într-un sens din ce în ce mai psihologic şi natural (*cf.* Peter Dinzelbacher [Hrsg.], *Europäische Mentalitätsgeschichte...*, pp. 174-176).
505. *Cf.* Albertus Magnus, *De animalibus* (*apud* Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 235).
506. Pe larg despre acest aspect, Daniel Arasse, *La chair, la grâce, le sublime* în *Histoire du corps*. 1, pp. 411-445 şi, cu referire la arta renascentistă, Nadeije Laneyrie-Dagen, *op. cit.*, *passim*.
507. *Cf.* Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*, pp. 192 *sqq*.
508. Pentru pasajul respectiv, *v. supra*, analiza tratatului. Urmărind să demonstreze necesitatea unei cît mai clare delimitări a competenţelor între cele două tipuri de autoritate „(spirituală" şi „temporală"), autorul sfîrşeşte, nu de puţine ori, prin a sublinia specificitatea constitutivă a lumii naturale şi a lucrurilor (respectiv, fiinţelor) care o compun, semn că paradigma de gîndire a epocii de după „metabolizarea" intelectuală a aristotelismului era pe cale de a se schimba în sensul recunoaşterii, din ce în ce mai lipsită de echivoc, a autonomiei „regnului terestru". Acesta este încă un motiv care face din *Rex pacificus* o scriere absolut remarcabilă.
509. Bonifaciu al VIII-lea a fost primul Papă care pare a fi asociat tradiţionalei expresii metaforice a corpului, ca ilustrare a theocraţiei pontificale, ipostaza concretă a corpului fizic, pentru a da funcţiei sale o figură concretă, individualizată, un *chip*: pe al său, propriu. Constatarea este sugerată de multitudinea ilustrărilor sculpturale şi picturale, în care atributele puterii papale (tiara, mantia purpurie, cheile Sf. Petru) apar, întotdeauna, asociate imaginii lui Bonifaciu al VIII-lea în corporalitatea sa concretă, adică fizionomică (pentru toate detaliile, *v.* Agostino Paravicini Bagliani, *op. cit.*, pp. 239-259 şi idem, *Boniface VIII. Un pape hérétique ?*, Paris, Payot, 2003, pp. 241-253).
510. În literatura mistică din secolul al XIV-lea, de expresie feminină, caracterizată prin personificarea spaţiului divin, precum şi prin contactul corporal şi verbal cu Mîntuitorul, inima reprezintă un simbol central, diversele ei ipostaze vizualizate („inima-care-palpită", „inima-trandafir" etc.) conotînd alegoric întreaga viziune (*apud* Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Anton Hierschmann, Stuttgart, 1981, *passim* şi, mai ales, pp. 146 *sqq*.).
511. Menţionate pentru prima dată în secolul al XI-lea de Petrus Damiani, cele cinci răni (*quinquepartium vulnus*) christice au început să fie venerate în Biserica apuseană în secolul al XIV-lea şi, mai ales, al XV-lea, în strînsă legătură cu cultul sfintei cruci. Adorarea rănilor (mai cu seamă a celei intercostale, din cauza asocierii sale atît cu simbolismul pozitiv al părţii drepte a corpului, cît şi cu toracele – a doua componentă nobilă a trupului, după cap) a devenit, cu începere din această perioadă, deosebit de semnificativă pentru însemnătatea crescîndă dobîndită în sistemul catolic al pietăţii de corpul martirizat şi umilit al lui Christos (*v.* în acest sens Jean Gélis, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 25-27 *sqq*.).
512. Pentru întreaga demonstraţie referitoare la importanţa misticii feminine în spiritualitatea secolelor XIII-XV şi la natura ei predominant corporală, *v.* Caroline Walker Bynum, *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages* în *Fragments for A History of the Human Body...*, Part One, pp. 163-198. Potrivit autoarei, ceea ce explică această dimensiune a pietăţii feminine a epocii nu este doar experienţa educaţională şi culturală a femeilor, marcată de absenţa unei pregătiri teologice şi, indiferent de nivelul social, mai apropiată de cultura populară, spontană şi afectivă. În egală măsură, ea este şi urmarea faptului că singura cale de acces la misterul transcendenţei îngăduită elementului feminin de oficialii Bisericii în Evul Mediu era, în genere, tocmai *aceasta*, esenţialmente iraţională şi neelaborată, care, în plus, prezenta şi avantajul de a contrazice în mod convingător doctrinele dualiste eretice, aprig combătute, cu începere din cel de-al XII-lea veac, de instituţia ecleziastică (ceea ce constituie încă o explicaţie a încurajării pietăţii feminine). Nu mai este nevoie să precizăm că treptata reabilitare culturală a „celui de-al doilea sex", cu începere din aceeaşi perioadă, a fost posibilă şi graţie acestei inedite emancipări religioase.
513. Aceeaşi valorizare a trupului o denotă şi mutaţiile produse în practica judiciară a vremii, din ce în ce mai înclinată să substituie vechiului procedeu al amenzilor reparatorii şi al mărturiilor orale, prestate de jurători, penalităţi preponderent corporale (biciuiri, amputări, stigmatizări

etc.), asociate prestigiului inedit al testimoniului individual şi noului obicei al extragerii dovezilor prin tortură (ultimele două – *dovada* şi *tortura* – devenind, cu începere din secolele XIV-XV, adevărate efigii ale sistemului juridic european; *cf.* Peter Dinzelbacher [Hrsg.], *Europäische Mentalitätsgeschichte*, p. 160-165; de asemenea, Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes...*, pp. 316-320).

514. Pentru că Dumnezeu a creat corpul – afirmă Nider – deoarece Fiul s-a încarnat într-un trup, iar trupul este promis Mîntuirii în eternitate, el este, de aceea, demn de a servi în rugăciune. Pe de altă parte, călugărul dominican distinge între „rugăciunea corpului" şi aceea a sufletului, fapt care poate fi considerat aproape fără ezitare revoluţionar pentru acea vreme, din moment ce rugăciunea şi gesturile ei (amănunţit descrise şi comentate de diferiţi ecleziologi) fuseseră pînă atunci interpretate ca avînd drept scop doar înălţarea sufletului (Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes...*, p. 313).

515. Deosebit de semnificativă pentru distincţia netă dintre *corpus* şi *anima*, pe care se întemeiază întreaga pietate mistică, este, între altele, şi concepţia despre suflet pusă în lumină de scrierile Magistrului Eckhart (cca 1260 – cca 1328). Dacă trupul – expresie a materialului şi a vizibilului – este destinat să îmbătrînească şi să dispară, sufletul, dimpotrivă, constituit după chipul lui Dumnezeu, rămîne, potrivit misticului renan, veşnic tînăr, putîndu-se regenera şi purifica (*cf.* Shulamith Shahar, *The old body in medieval culture* în *Framing medieval bodies...*, pp. 178 *sqq.*). Pe de altă parte, latura preponderent corporală a misticii feminine, despre care am vorbit (perfect onorabilă, de altfel), pare a contrazice adîncimea acestei dihotomii, pledînd, mai curînd, pentru continuitatea corelaţiei dintre corp şi suflet. Aceasta este, în orice caz, opinia – deja citată – a Carolinei Walker Bynum (*v. supra*).

516. Pentru Ockham (*Venerabilus Magister*), reale erau numai acele lucruri „care puteau fi create independent de orice alt lucru". În contrast cu doctrina thomistă care privilegia *forma* şi *natura*, atribuindu-le o existenţă în sine (altfel spus, un statut ontologic), teologul englez considera că primordiale erau „substanţele şi calităţile lor absolute". Din acest unghi, Ockham poate fi considerat precursorul modernităţii, caracterizată, în privinţa imaginii despre Univers, prin abolirea „relaţionismului" medieval şi privilegierea singularităţilor (*v.* Amos Funkenstein, *op. cit.*, p. 121).

517. *Cf.* Otto Gerhard Oexle, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 109-117. De asemenea, Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrşitul secolului al XIV-lea*. Traducere de Ileana Stănescu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1995, pp. 589-605.

BCU IASI CENTRU

3. Începuturile modernității și apariția unor noi reprezentări ale trupului uman (secolele XVI-XVIII)

3.1. „Corpul mecanic"

Evoluția pe care am schițat-o mai sus a avut darul de a face să cadă, treptat, în inactualitate metafora „omului microcosmos", chiar dacă – așa cum am spus – nu i-a determinat dispariția. În privința analogiei dintre corp și organizarea statului, în schimb, ea nu a avut, cîtuși de puțin, o urmare asemănătoare (contrar a ceea ce au susținut unii autori[1]), deși i-a schimbat radical „specificul" medieval.

Contextul cultural și intelectual al acestei importante schimbări în imaginarul „corpului politic" îl constituie concepția mecanicistă despre Univers, care a luat naștere, *grosso modo*, în prima jumătate a secolului al XVII-lea[2].

Noua concepție interpreta lumea prin prisma proprietăților unui uriaș mecanism (sau ale unei „mașini"), funcționînd după legi, aplicabile deopotrivă lumii naturale și celor cerești[3]. Ceea ce era valabil pentru „unitățile mari" (Pămînt, Cer) era imaginat aidoma și pentru multiplele lor componente, închipuite ca funcționînd după aceleași principii sau legi, care îngăduiau să li se măsoare și să li se anticipeze mișcările. Pe scurt, în universul vizibil și invizibil nu exista nici un obiect sau concept care să nu poată fi comparat cu un mecanism și, în același timp, descompus în articulațiile-i intime, pentru a fi studiat după principiile constitutive ale „mașinii"[4].

Discuția privitoare la originile și geneza acestei noi concepții ar depăși cu mult, prin amploare, scopul – mult mai limitat – al paginilor de față. Să spunem doar că, în opinia noastră, perspectiva mecanicistă asupra naturii a fost urmarea (neașteptată, dar, într-un fel, logică) a necesității de a explica mai exact un aspect al paradigmei aristotelice medievale, referitoare la originea și evoluția lumii: mișcarea continuă, generată de impulsul „primului motor imobil". În această privință, teza aristotelismului era simplă: impulsul potența o virtualitate care, după aceea, nu mai avea nevoie de nici un alt stimul pentru a continua să se manifeste, multiplicînd și complexificînd la infinit lumea (celestă și naturală) pe care o generase. Nu este neverosimil să spunem că ideea „mecanismului" a apărut și s-a generalizat ca o explicație tocmai a acestei permanente mișcări în corpurile „complicate", a căror structură (care începea să fie tot mai bine înțeleasă) nu mai putea fi redusă la tradiționalele principii „simple" (precum – să spunem – sufletul în corp). Complexitatea crescîndă a lumii naturale, tot mai puternic percepută în secolele XVI-XVII, pare a-și fi găsit un corespondent perfect în noțiunea de „mecanism", ca modalitate de a înțelege *funcționarea* acestei complexități, deopotrivă la nivel global și individual.

Din acest unghi, imaginarul mecanicist al celui de-al XVII-lea veac (cu rădăcini adînci în secolul precedent) nu trebuie interpretat, în termenii kuhnieni, ca o răsturnare de paradigmă, ci, mai curînd, ca o „metamorfoză" a viziunii medievale despre lume. Aceasta, cu atît mai mult cu cît el nu s-a constituit – cum ar putea să ne apară astăzi – ca o sfidare a naturii şi în opoziţie cu ea, ci ca modalitate de a-i înţelege (adesea prin ilustrare) funcţionarea. Numeroasele „maşini" inventate acum nu aveau rostul de a înlocui sau îmbunătăţi diversele componente ale lumii naturale. Funcţia lor – evocată şi de sensul asociat termenului în dicţionarele de la finele secolului al XVII-lea[5] – era de a „prelungi" şi imita natura, cum s-a spus, „prin artificii şi simulare"[6].

Ca urmare a acestei ample transformări, imaginea creştină despre un Univers unitar şi ierarhic, dar neomogen – deoarece, cum am menţionat, era structurat de legităţi fundamental diferite în plan celest şi terestru – a lăsat, treptat, locul unei interpretări noi a lumii, definită de trei principii: *omogenitatea*, *uniformitatea* şi *simetria*. Cu excepţia ultimului, primele două se situau la antipodul normelor care guvernaseră vechea inteligibilitate a Cosmosului creştin (caracterizat, cum ştim, prin *diversitate* şi *similitudine*). Deprecierea imaginii „omului-microcosmos" (deja amintită) şi treptata resemnificare a corpului fizic, amintită, şi ea, mai sus, ambele înscrise în această mare mutaţie culturală şi mentală, ar putea conduce, în mod logic, la impresia că ipostaza organicistă a metaforei „corpului politic" – şi, pe un plan mai general, fenomenul „dezvrăjirii corpului", cum a fost caracterizată progresiva disociere dintre medicină şi astrologie[7] – a intrat în declin. Cu toate acestea, mărturii contrare, extrase tot din literatura vremii (inclusiv de expresie engleză[8]), atestă supravieţuirea acestei ipostaze. Fără a putea fi negat, declinul nu trebuie absolutizat. Ipostaza organicistă a „corpului politic" nu s-a „evaporat". O vreme, ea a trecut în arierplan, redevenind importantă în circumstanţe pe care le vom discuta mai tîrziu.

Prefacerea suferită în cel de-al XVII-lea veac de reprezentarea corporală a organizării social-politice este exemplar ilustrată de *Leviathan*-ul lui Thomas Hobbes (1588-1679).

După cum s-a remarcat[9], nu numai că apropierea dintre stat şi corp (explicită în două locuri din text, dar difuză în rest) constituie osatura întregului tratat, conferindu-i o coerenţă care, în absenţa acestei comparaţii, ar fi îndoielnică. Dar, cu toate că metafora „corpului politic" nu mai apare, la Hobbes, ca la predecesori, în forma elaborată a unor multiple corespondenţe, ea nu este, din acest motiv, mai puţin complexă şi importantă în economia întregului text.

Deşi, în spiritul unui antiaristotelism pe care l-a profesat sistematic, filosoful englez consideră că „trupul politic" este un „trup fictiv" (adică non-material sau artificial – *a fictious body*), el nu-l separă complet de umanitate, ci îl interpretează ca o replică fidelă, dar la o altă scară, a corpului omenesc[10]. În al doilea rînd, concepînd, cum se ştie, organizarea politică (statul) drept rezultatul unui pact sau contract, impus de necesitatea oamenilor de a-şi apăra viaţa şi de a se proteja, autorul asimilează această operă umană cu divina artă a Creaţiei, descriind-o în termenii părţilor corpului şi ai maladiilor care o pot afecta, în ciuda faptului că analogiile sale au un caracter eterogen şi sînt departe de a constitui armatura tratatului. Iată cîteva exemple: suveranitatea în cadrul regatului este aidoma sufletului, corporaţiile sînt muşchii, funcţionarii publicii (*Publique Ministers*) – nervii şi tendoanele, judecătorii – vocea care porunceşte mîinilor, ochii – agenţii din străinătate, iar sîngele – aurul şi argintul regatului (dar şi funcţionarii trezoreriei)[11]. Acelaşi gen de corespondenţe sînt folosite de Hobbes (în capitolul XXIX al tratatului său[12]) pentru a descrie şi maladiile statului (un tip de analogie prezent – am văzut acest lucru – şi în tratatele lui John Fortescue şi Thomas Starkey). Epilepsia, bunăoară, este echivalată cu înrîurirea exercitată de o „fantomatică" (*ghostly*) autoritate religioasă, influenţa doctrinelor

care incită la nesupunere și răzvrătire cu efectul otrăvii, frigurile se instalează atunci cînd contribuabilii refuză sau se sustrag de la plata cuvenitelor taxe, pleurezia este dată de prezența monopolurilor, iar apariția viermilor este, în „corpul politic" (expresie care apare în *Leviathan* doar ca o figură de stil), efectul multiplicării corporațiilor, ceea ce duce la confuzia reglementărilor legale. În general, Hobbes pledează pentru o autoritate centrală puternică și o guvernare unică, de tip monarhic, „monarhia mixtă" a teoreticienilor din perioada elisabetană – considerată de el o „malformație congenitală" – părîndu-i-se o monstruozitate, asemănătoare fraților siamezi[13]. Totuși, în ciuda puterii cu care este învestit, monarhul nu constituie, în concepția politică a filosofului englez, autoritatea dominantă. *Leviathan*-ul lui Hobbes nu este totuna cu cel ce exercită puterea. Acesta o deține numai ca pe o delegație, dînd socoteală pentru actele sale fiecărui individ din „comunitatea politică" (*Commonwealth*), instituită prin decizia multitudinii umane de a-și delega reprezentarea, „autocreîndu-se", simultan, ca Stat. Suveranitatea nu este a regelui, ci a „corpului politic"[14]. Statul hobbesian apare, prin urmare, o entitate *încorporantă*, un trup (artificial) uriaș, în cadrul căruia deplinătatea puterii nu mai aparține (ca în expresiile mai vechi ale „corpului politic") unui „membru" (cap/inimă), ci este „totală", fiind a *întregului* corp, fără vreo distincție ierarhică[15]. Din acest unghi, *Leviathan*-ul ar putea lăsa impresia că prelungește tradiția politică a Tudorilor – mai ales pe cea din perioada domniei Elisabetei I –, caracterizată, la nivelul imaginarului, cum am remarcat, prin același *topos* al „includerii" „corpului politic" în trupul muritor al monarhului. În realitate, el nu numai că se distanțează net de ea, dar o și depășește, întrucît entitatea care „încorporează" nu mai este o ființă umană, ci un „om artificial" sau – în termenii de astăzi – o „mașină". În ilustrația – foarte cunoscută – de pe frontispiciul primei ediții, din 1651, a tratatului, doctrina hobbesiană este înfățișată, grafic, prin încorporarea efectivă a mulțimii locuitorilor într-o siluetă umană de mari dimensiuni, simbolizînd Statul, al cărui trup apare compus dintr-o multitudine de fețe (supuși), întoarse spre chipul uriașului care le conține și căruia par, astfel, a-i fi cedat toate puterile[16].

Chiar dacă apropierile dintre corpul omenesc și părțile statului nu au, în *Leviathan*, aceeași însemnătate argumentativă ca în textele pe care le-am trecut în revistă pînă acum (pentru că, deși este asemenea unui om, statul hobbesian se și deosebește de acesta prin însăși natura sa juridică, ceea ce îi explică „artificialitatea"), nu se poate totuși afirma că autorul ar fi fost, aidoma lui Bacon sau altor contemporani, insensibil la forța lor discursivă. În această scriere, ele par să joace rolul unui „trop" important, cu toate că imaginea încorporării, a corpului „ca întreg" – care, potrivit unor comentatori, ilustrează, deja, o viziune absolutistă asupra monarhiei[17] – este, de departe, cea mai semnificativă, surclasîndu-le în însemnătate. Tratatul lui Hobbes este însă important nu prin reiterarea acestor corespondențe și a analogiei, în sine, dintre corp și organizarea politică (ceea ce sugerează fidelitatea autorului față de tradiționalul procedeu metaforic de descriere a statului[18]). Adevărata sa semnificație rezidă în altă parte: anume, în inedita ipostază *artificială*, non-naturală, a „corpului politic", perfect adecvată noii perspective asupra lumii, despre care am vorbit. Substituindu-se vechii reprezentări organiciste a statului, „corpul mecanic" reprezintă marea mutație înregistrată de analogia dintre corp și organizarea politică în secolul al XVII-lea[19].

Din acest punct de vedere, partea cea mai semnificativă a tratatului lui Hobbes – ca să revenim la analiza sa – este aceea din Introducere, unde autorul apropie părțile trupului uman de mecanismele care pun în mișcare – spune el – „un ceas". Inima, de pildă, este comparată cu un arc. Nervii sînt ca niște curele (de transmisie), iar încheieturile – ca roțile dințate care imprimă mișcare întregului corp[20].

Aceste insolite comparaţii nu sînt deloc întîmplătoare. În epoca în care scria filosoful englez, noua imagine, mecanicistă, a trupului uman (înfăţişat, cu începere de acum, aidoma cosmosului, după modelul *orologiului*) era pe cale de a se înrădăcina puternic în mentalităţile colective, dominate de paradigma scientistă de interpretare a lumii şi a componentelor ei. În privinţa modului în care descrie corpul uman, *Leviathan* – publicat, *nota bene*, în 1651 – pare a datora mult raţionalismului cartezian[21], care a fost complet ostil nu numai tradiţionalei omologii dintre micro- şi macrocosmos, ci şi oricărei interpretări a trupului ca un organism. Potrivit lui Descartes (1596-1650)[22], viaţa este produsă în corpul omenesc după acelaşi mecanism ca al unui orologiu sau automat[23], fără contribuţia vreunui alt principiu organic (în afară de sînge şi de ceea ce autorul numeşte „spiritele animale", considerate a fi la originea tuturor mişcărilor trupului, desfăşurate, însă, tot după principii mecanice). „Presupun că ceea ce numim corp – scrie filosoful – nu este altceva decît o statuie sau o maşinărie de pămînt, pe care Dumnezeu a făcut-o anume pentru a fi cît se poate de asemănătoare nouă, astfel încît nu numai că pe dinafară i-a dat culoarea şi aspectul membrelor noastre, dar înăuntru i-a pus toate piesele de care e nevoie pentru a o face să meargă să mănînce, să respire şi să imite toate celelalte funcţiuni ale noastre". Şi mai departe: „...toate funcţiunile pe care le-am atribuit acestei maşinării (...) decurg, în mod firesc (...), numai din aranjarea organelor ei, nici mai mult nici mai puţin decît depind mişcările unui orologiu sau ale unui alt automat de [mişcările] contragreutăţilor şi roţilor sale..."[24]. Această nouă optică explică, probabil, de ce corpul lui Descartes – fapt interesant – nu este descris după criteriul ierarhic, adică al însemnătăţii părţilor alcătuitoare (ceea ce, cum am văzut, constituise o regulă nescrisă în majoritatea enunţurilor din textele medievale la care ne-am referit). Dimpotrivă, principiul acestei descrieri – aidoma cu al *Leviathan*-ului hobbesian – este, ca să spunem aşa, cel al „planimetriei", care acordă o egală importanţă *tuturor* organelor, iar faptul că Descartes îşi începe analiza funcţionării trupului tocmai cu fluidul sangvin[25], a cărui particularitate este de a iriga, nediferenţiat, toate zonele corpului, nu face decît să scoată şi mai bine în relief această particularitate, absentă în reprezentările medievale ale corpului, dar, cum vom vedea (îndeosebi la Harvey, pe care Descartes l-a citit atent[26]), din ce în ce mai prezentă în imaginarul modern al trupului.

Pe de altă parte, perspectiva mecanicistă asupra corpului evacuează – este încă un fapt interesant – orice cauzalitate exterioară din modul cum interpretează Descartes originea vieţii. Trupul cartezian – ca şi cel hobbesian, generat, cum am văzut, simultan cu decizia multitudinii umane de a-şi delega reprezentarea – conţine principiul vieţii (sau, mai curînd, al funcţionării) în sine însuşi, cum ne-o arată toate descrierile de organe din tratatul amintit şi, în primul rînd, explicarea pulsaţiilor neîntrerupte ale inimii care, ca un adevărat motor al corpului, acţionează sub efectul căldurii sale intrinseci, nicidecum al unei cauze de ordin metafizic. Ceea ce animă acest corp este rezultatul unei combinaţii de acţiuni şi forţe exclusiv mecanice (generate, cum am văzut, de sînge şi „spiritele animale"), nu un „efect" al acţiunii sufletului sau al unei cauze spiritual-metafizice, cum afirmase teologia scolastică. Moartea, de asemenea, decurge dintr-o disfuncţie de aceeaşi natură, nemaifiind – ca la corpurile vii – inevitabilă[27]. Dedusă din această optică mecanicistă, concluzia lui Descartes este evidentă: definindu-se ca o fiinţă eminamente raţională şi reflexivă, omul nu are a se preocupa excesiv de trupul său, decît doar prin prisma unei utilităţi funcţionale[28].

Consfinţind „de-naturalizarea" „corpului politic"[29] (prin disocierea de particularităţile umorale şi somatice pe care i le atribuiseră teoriile politice din cel de-al XVI-lea veac)

şi, de asemenea, separaţia dintre trup şi suflet, unificate de tradiţia creştină, concepţia mecanicistă a lui Thomas Hobbes şi René Descartes a constituit o cotitură în lungul proces de desacralizare a lumii. Nu singură, însă, ci alături de alte curente şi influenţe, de care o apropie aceeaşi cauză (impunerea unei viziuni din ce în ce mai scientiste asupra naturii) şi acelaşi efect (accelerata depreciere a cunoaşterii simbolice şi, implicit, analogice a lumii). Dintre aceste tendinţe, schimbările consensuale petrecute în cunoaşterea corpului şi în „arta" tratării sale se numără, prin amploarea lor considerabilă, printre cele mai demne de notat.

Am constatat mai înainte modul în care viziunea despre lume specifică medievalităţii occidentale şi-a pus amprenta asupra interpretării fiziologiei corpului şi, în general, a actului terapeutic: strîns legate de mediul înconjurător, ambele au fost concepute (ca în Antichitate) ca fiind inserate într-o vastă reţea de influenţe şi interdependenţe (cosmice şi telurice), ale căror efecte prezumate trebuiau atent cîntărite pentru a stabili natura disfuncţiilor şi a decide în privinţa soluţiilor (şi a şanselor) vindecării. Imaginea omului-microcosmos şi teoria umorilor – menţionate de atîtea ori pînă acum – nu au fost decît expresia concentrată a acestei perspective atotcuprinzătoare, care rezerva fiinţei umane demnitatea de a fi nu numai întruchiparea ultimă – şi cea mai reuşită – a Creaţiei, ci şi suma ordonată a tuturor componentelor ei. Autonomia tot mai pronunţată a lumii naturale şi – consensual – predispoziţia de a-i descifra legile specifice, aflate la originea mentalităţii mecanicist-scientiste (prefigurate, amîndouă, de reintroducerea scrierilor aristotelice în cultura Occidentului latin, odată cu secolele XII-XIII), s-au răsfrînt şi asupra fiinţei umane, a cărei imagine a prins să se schimbe în sensul unei individualizări din ce în ce mai vădite. Cu toate că nu a fost (complet) disociat (bineînţeles!) de coerenţa divină a Naturii, omul a început să fie tot mai mult considerat ca o realitate *per se*, putînd fi examinat nu numai prin prisma unor particularităţi intrinseci, ci şi fragmentar, prin „izolarea" părţilor sale componente după noul model cognitiv al „ştiinţei naturii", al cărui demers, analitic şi cauzal, privilegia, de asemenea – cum o demonstrează noul mod cartezian de a gîndi realitatea –, segmentele constitutive ale lumii, în defavoarea vechii hermeneutici globale[30].

În medicină, această importantă schimbare de optică se întrevede foarte clar în noua anatomie a lui Vesalius. Expusă într-un tratat neobişnuit de complex[31], care s-a bucurat de un mare ecou în epocă, *De humani corporis fabrica libri septem* (Basel, 1543[32]), concepţia lui Andreas Vesalius (1514-1564)[33] despre corpul omenesc, chiar dacă nu rupea cu imaginea tradiţională, galenică, a corpului „deschis" influenţelor naturale (ceea ce ar fi fost greu de conceput într-un secol care a fost „vîrsta de aur" a galenismului[34]), îl reconsidera, în schimb, ca pe un obiect ce trebuia observat şi interpretat numai prin însuşirile care îi erau proprii. Nu întîmplător, de aceea, medicul padovan a transformat disecţia (pe care a practicat-o sistematic, ca principal temei al noii sale anatomii) într-un instrument esenţial al cunoaşterii corpului, schimbîndu-i, astfel, finalitatea. Sub înrîurirea sa, aceasta a încetat să mai fie un simplu mijloc de confirmare a unui *corpus* preexistent de cunoştinţe (cum am văzut), participînd, dimpotrivă, la constituirea lui[35].

Cu toate acestea, Vesalius nu a devenit ceea ce se cheamă – cu un termen actual – un agnostic. Deşi imaginea sa despre corpul omenesc o anticipează, oarecum, pe aceea mecanicistă din veacul următor (expresia *fabrica* din titlul tratatului său este, din acest unghi, grăitoare, căci evocă o îmbinare de structuri şi funcţii[36]), el a continuat să creadă, urmîndu-l în această privinţă pe Galenus[37], într-o filosofie finalistă a trupului, caracterizată

prin convingerea că fiecare componentă a corpului trimite la o raţiune ultimă, inteligibilă, vădind perfecţiunea scopului lui Dumnezeu[38]. Acest lucru nu scade, însă, însemnătatea deosebită a noii sale abordări anatomice. Influenţa tratatului lui Vesalius în privinţa cunoaşterii corpului omenesc a fost asemănată cu aceea exercitată de tratatul lui Copernic[39]: întocmai cum acesta a răsturnat perspectiva asupra Universului, stimulînd cunoaşterea din ce în ce mai amănunţită, a unei lumi considerate, pînă atunci, invizibilă, medicina (mai precis: anatomia) post-vesaliană a purces, şi ea, pe baza unei metode nu neapărat noi, ci altfel concepută şi practicată: observaţia şi experimentul, la o cartografiere metodică a trupului uman, foarte asemănătoare cu aceea a Pămîntului, fiecare fragment descoperit primind numele descoperitorului. În majoritatea cazurilor implicită, această analogie topografică este, cîteodată, şi făţişă, ca în scrierile canonicului Giovanni Ciampoli, prieten cu Galileo şi membru al Academiei dei Lincei, care, în *Del corpo umano. Discorso primo*, stabilea numeroase paralele între strîmtorile şi noile căi terestre de comunicaţie, descoperite de navigatori, şi, pe de altă parte, anumite părţi ale corpului omenesc[40].

Devenită, în secolele următoare, o componentă esenţială a învăţămîntului medical modern, „cartografierea" anatomică a corpului sugerează o *distanţă* a privirii, inexistentă în epocile anterioare, care îşi imaginaseră corpul ca un univers în miniatură („microcosmos"). Transformat, de noua optică, dintr-un subiect al Creaţiei într-un obiect al observaţiei, trupul a fost „depersonificat", începînd să fie privit ca o „materie" obiectivă de analiză în termenii unei alterităţi complete.

Noua atitudine faţă de corpul uman a dat naştere unei noi reprezentări a trupului, valabilă pînă astăzi: aceea a corpului singularizat sau „închis", rupt de suflet şi de toate influenţele exterioare, determinat aproape exclusiv de propriile-i condiţionări şi funcţionînd numai prin „mijloace" proprii. Acest „corp nou" s-a aflat, în secolele următoare (XVII-XIX), în centrul unei ample re-semnificări, construită pe temeiul unor principii reciclate sau inedite, cum ar fi integritatea, omogenitatea (unitatea) şi, mai ales, curăţenia (poate şi frumuseţea). În circumstanţe specifice – şi în corelaţie cu o nouă interpretare a maladiei – aceste principii au devenit simboluri sociale de includere-excludere, aplicate atît indivizilor, cît şi comunităţilor (ceea ce, după opinia noastră, explică fenomenul ghetoizării evreilor şi, în genere, marginalizarea, mai tîrziu, a minorităţilor de orice fel).

Pînă a nu ajunge, însă, aici, evoluţia pe care am schiţat-o s-a mai caracterizat printr-un moment esenţial, cu siguranţă la fel de însemnat precum afirmarea anatomiei vesaliene: este vorba de teoria circulaţiei sangvine a lui William Harvey (1578-1657), a cărei apariţie poate fi, neîndoielnic, apreciată ca decisivă pentru impunerea noii imagini a corpului, despre care am vorbit.

Cristalizarea concepţiei lui Harvey[41] a cunoscut două etape. Cea dintîi poate fi caracterizată drept „aristotelică", întrucît, în consonanţă cu interpretarea filosofului din Stagira (faţă de opera căruia a nutrit un respect deosebit), Harvey a afirmat, şi el, primatul inimii în organismul uman, considerînd-o „fundament al vieţii" şi „principiu [dominant al] corpului". Recunoaşterea acestui primat i-a inspirat lui Harvey o serie de analogii – şi ele – cît se poate de tradiţionale, care amintesc de vechiul paralelism dintre anatomia şi fiziologia corpului, Cosmos şi statul monarhic, reconstruit însă de autorul englez pe baza sinonimiei dintre inimă, globul solar şi monarh. Tratatul intitulat *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628) – cunoscut ca *De motu cordis* – este, din acest punct de vedere, cît se poate de ilustrativ: aici, organul menţionat – numit de autor

„soarele microcosmosului" – nu numai că este ridicat la rangul de *primum movens* al corpului, dar asocierea sa cu regele face ca textul să dobîndească – prin preambulul său – şi unele inflexiuni politice (destinatarul său fiind, de altfel, Carol I, căruia Harvey îi scrie o foarte elogioasă dedicaţie). Iată, în continuare, un pasaj elocvent: „Cu propriile sale organe, concepute pentru mişcare, inima, aidoma unui soi de animal interior, a fost [creată] cea dintîi. Apoi, inima fiind creată prima, Natura a dorit ca întregul animal să fie hrănit, păstrat şi desăvîrşit de către acest organ [adică inima – n.n., Al-F.P.], fiindu-i sălaş al lucrării şi locuirii sale. Întocmai cum regele are cea dintîi şi cea mai înaltă autoritate în cadrul statului, la fel şi inima guvernează întregul trup. S-ar putea spune că ea este izvorul şi rădăcina din care decurge toată puterea în [trupul] animal şi de care depind toate puterile"[42]. Şi mai departe: „[Inima] merită să fie numită punctul de pornire al vieţii şi soare al microcosmosului nostru, la fel cum soarele merită numit inimă a lumii. Căci sîngele este pus în mişcare prin bătaia viguroasă a inimii, fiind desăvîrşit, activat şi apărat de neajunsuri şi de coagulare de către ea. Inima este divinitatea tutelară a trupului, temeiul vieţii, izvorul tuturor lucrurilor, ducîndu-şi la îndeplinire funcţia de a hrăni, încălzi şi pune în mişcare întregul trup"[43].

Cît priveşte registrul analogiilor politice (prezent, însă, numai în partea dedicatorie a tratatului), Harvey nu ezită să-l compare pe rege cu globul solar, considerînd că funcţia sa este aidoma cu aceea a inimii: „la fel şi regele este temeiul regatului său, soarele lumii care îl înconjoară [şi] inima statului"[44].

Se prea poate ca acest paralelism dintre „inimă", „soare" şi „monarh" să constituie – cum s-a spus[45] – un ecou al contextului cultural al epocii, dominat de teoria heliocentrică a lui Copernic şi de tradiţia hermetică de la finele secolului al XVI-lea (şi începutul celui următor) – reprezentată, printre alţii, de Robert Fludd –, care acorda o însemnătate deosebită simbolisticii cercului, considerată a se oglindi în mişcarea corpurilor cereşti. Pe de altă parte, în ipostaza restrînsă a relaţiei dintre „inimă" şi „soare", comparaţia pare a fi curentă în toate tratatele anatomo-fiziologice din secolul al XVI-lea, pînă spre mijlocul celui următor[46]. În această privinţă, Harvey nu era, aşadar, original. În ceea ce ne priveşte, însă, am nota, mai curînd, frapanta asemănare dintre acest paralelism şi bine-cunoscuta tripartiţie calcidiană, a cărei înrîurire, judecată prin prisma tratatului lui Harvey, pare a fi trecut mult dincolo de perioada medievală.

Avînd ca particularitate renunţarea la orice analogie astronomică, al doilea moment al creaţiei lui Harvey, care coincide, poate nu întîmplător, cu sfîrşitul războiului civil dintre Parlament şi rege[47], este marcat de definitivarea teoriei circulaţiei sangvine, expusă în *De motu cordis*. În două tratate, de mică întindere, publicate la scurt timp unul după celălalt (*De circulatione sanguinis*, 1649[48], şi *De generatione animalium*, 1651), medicul englez accentua şi mai mult ceea ce în scrierea precedentă fusese doar sugerat în privinţa ierarhiilor anatomice ale corpului uman. Deşi continuă să-i recunoască statutul de „începătoare a [tuturor] lucrurilor care sînt în corp"[49], inima este coborîtă, acum, de autor la nivelul unui simplu instrument care propulsează circulaţia, în timp ce sîngele este promovat la rangul unui principiu vital al organismelor animale, Harvey investindu-l cu demnitatea de a fi, prin intermediul căldurii sale specifice, „cea dintîi particulă dătătoare de viaţă"[50]. Andrew Cunningham a afirmat, relativ recent, că nu circulaţia sangvină ar fi constituit obiectul preocupărilor lui Harvey. Potrivit acestui cercetător, teoria harveyană a circulaţiei sangvine ar fi fost consecinţa indirectă şi neaşteptată a interesului arătat de medicul englez pentru structura şi pulsaţiile inimii, ceea ce l-ar fi făcut să intuiască însemnătatea vitală

a acestui flux în organism[51]. Este un punct de vedere despre care se poate, firește, discuta, dar faptul că „mișcarea sîngelui" este clar menționată în titlul tratatului din 1628 ca subiect (implicit) al său, împreună cu „mișcarea inimii", pare să-l facă destul de îndoielnic. Pe de altă parte, adeziunea lui Harvey la embriologia aristotelică și – cum am văzut mai sus – însemnătatea pe care Aristotel o atribuise sîngelui în cadrul acestei embriologii (considerată, tocmai din acest motiv, nu numai „cardiocentrică", ci și „hematocentrică"[52]) infirmă, o dată mai mult, interpretarea lui Andrew Cunningham. Este, prin urmare, verosimil să presupunem că nu doar inima, ci și sîngele (pe care Aristotel îl aprecia ca un factor de unitate al organismului[53]) a inspirat cercetările lui William Harvey.

O altă (veche, îndelungată și amplă) dezbatere a existat în privința paternității teoriei circulației sangvine, atribuită de mai mulți autori lui Andrea Cesalpino (1519-1603), profesor de medicină la universitatea din Pisa, care ar fi anticipat cu cîteva decenii rolul inimii în distribuirea lichidului sangvin și funcția distributivă a acestui organ, ca „punct de tranzit" al circulației sîngelui în organism[54]. Foarte probabil, Harvey a cunoscut tratatul predecesorului său (în a doua sa ediție, din 1593)[55], dar acest lucru nu-l face mai puțin original decît Cesalpino, căci ceea ce îl deosebește pe autorul nostru de medicul italian este un aspect esențial: dacă cel din urmă, potrivit medicinei hippocrato-galenice, vedea în sînge un fluid „multiplu" (unul arterial, generat de inimă și purtător al „spiritelor" vitale, al doilea venos, de subzistență, întrucît era secretat de ficat cu ajutorul substanțelor nutritive ingerate prin hrană[56]), Harvey, dimpotrivă, postula *unicitatea* fluxului sangvin, transportat, prin vene și artere, într-un circuit continuu și unidirecțional, de formă aproape rotundă (*quasi in circulo*). În rezumat, teoria sa – considerabil influențată de teoria aristotelică a circularității mișcării, considerată de filosoful din Stagira ca fiind specifică deopotrivă fenomenelor vieții și sferelor celeste[57] – concepea organismul ca un sistem circulator închis, cu două componente interdependente – ansamblul venelor și cel al arterelor – prin care fluxul sangvin exercita o mișcare neîntreruptă, întreținută de inimă. În acest sistem, arterele erau imaginate ca avînd o funcție centrifugă, întrucît irigau întregul corp. Venele, dimpotrivă, aveau un rol mai curînd „centripet", deoarece facilitau „întoarcerea" lichidului sangvin spre zonele centrale ale organismului.

Se înțelege prea bine, prin urmare, în ce constă schimbarea radicală a perspectivei „clinice" asupra organismului uman, acreditată de teoria lui Harvey. Încheind parcursul inițiat de Vesalius[58] și continuat de succesorii acestuia, noua concepție a medicului englez – subîntinsă de observația empirică și experiment, ca și la Vesalius[59] – a asociat imaginii tradiționale a corpului uman, de inspirație hippocratică și galenică, definită prin dualismul sistemului circulator (artere/vene-nervi) și prin primordialitatea inimii și a umorilor, o interpretare care, aducînd în prim-plan importanța funcțională (și simbolică) a sîngelui[60], a accelerat procesul de „închidere" și „izolare" a organismului față de mediul natural înconjurător. Eliberat de orice influență cosmică, corpul uman post-harveyan s-a „de-naturalizat" și – ca să folosim bine-cunoscuta sintagmă weberiană – s-a „dezvrăjit" atît în sensul disocierii sale progresive de specificul lumii naturale – în care fusese integrat de cultura Renașterii –, cît și al deprecierii dimensiunii sale metafizice, pe care i-o asociase creștinismul[61].

Confirmînd predispoziția – tot de origine vesaliană – de reconsiderare a corpului ca o structură alcătuită din părți autonome, teoria lui Harvey a consolidat și tendința – de asemenea, mai veche – de reinterpretare a maladiei într-un sens care – *pour le bien ou pour le pire* – rămîne valabil și astăzi: nu numai ca o consecință a dezechilibrului dintre umori (ca pînă atunci[62]), ci a unei disfuncții a organelor (remediabilă printr-o intervenție

directă), rezultată dintr-o acţiune patogenă eminamente *exogenă*[63]. La nivelul imaginarului, maladia a împrumutat, astfel, chipul unei alterităţi totale, al străinului „absolut", metaforele combaterii sale preluînd cuvinte din domeniul militar („asediu", „invazie", „rezistenţă" etc.), intens utilizate pînă în epoca noastră. Îmbogăţit, ulterior, cu termeni consensuali, precum „contaminare", „infecţie" ş.a.m.d., prezenţi în toate limbile, acest vocabular a ajuns să ilustreze o reprezentare a îmbolnăvirii în vigoare şi astăzi[64], extinsă metaforic în secolele XIX-XX asupra tuturor duşmanilor reali sau prezumtivi ai „corpului politic" şi, mai tîrziu, „etno-naţional".

Acest lucru nu a rămas fără urmări asupra actului vindecării.

Mai întîi, s-a schimbat ambianţa acestuia: dacă înainte vreme tratamentul curativ se desfăşura, de regulă, într-un cadru familiar pacientului (identic, de fapt, cu locuinţa), apariţia spitalului l-a scos pe bolnav din mediul său obişnuit, aşezîndu-l într-o ambianţă străină, complet diferită[65].

Filosofia terapiei s-a transformat, de asemenea, marginalizînd sufletul (psihicul, cum am spune astăzi) ca subiect al acţiunii reparatorii în favoarea organului afectat, privit în realitatea-i singulară[66]. În acelaşi timp, secreţiile corpului, considerate de medicina hippocratică (dar şi galenică) ca un mijloc de reechilibrare a umorilor, au suferit o drastică devalorizare, devenind „deşeuri" bune de eliminat[67].

Un important precursor al reprezentării exogene a maladiilor fusese, încă de la finele secolului al XV-lea şi prima jumătate a celui următor, faimosul Paracelsus, mai sus menţionat. Deşi era în continuare ataşat unei imagini mai curînd tradiţionale, de factură astrologică, a corpului, pe care l-a conceput ca fiind intim legat de mişcarea planetelor, medicul şi alchimistul german considera că geneza maladiilor nu trebuia căutată în dezechilibrul umorilor, ci în acţiunea „subversivă" a unor „entităţi" patogene, care pătrundeau în corp odată cu hrana şi care erau eliminate din organism printr-un proces de decantare, exact după un model alchimic. În cazul în care principiul dinamic al acestui proces de separare a „purului" de „impur" (desfăşurat în cadrul fiecărui organ) era, din cine ştie ce motiv, împiedicat să acţioneze, factorul patogen prolifera, generînd maladia[68]. Din cîte ne putem da seama, acestă interpretare este cea mai timpurie prefigurare a teoriei exogene a disfuncţiilor somatice şi este semnificativ că ea apare nu atît în ruptură cu tradiţionala imagine a „omului-microcosmos", ci, mai curînd, ca aplicaţie particulară a unei ştiinţe mai cuprinzătoare, alchimia, care continua să se bazeze pe principiile corelaţiei şi corespondenţei dintre toate componentele naturii, inclusiv dintre fiinţa umană şi Univers.

Acest fapt ne arată că ampla reconfigurare a modului de reprezentare a corpului uman sub influenţa teoriei harveyene a fost infinit mai lentă decît o indică aparenţele. Concepţiile tradiţionale, referitoare, de exemplu, la echilibrul umorilor ca reper al sănătăţii sau la terapiile prin purgaţii, sîngerări şi excreţii, au rămas în vigoare cel puţin un secol (dacă nu şi mai mult, pînă în veacul al XVIII-lea), ca şi imaginea – la fel de veche – a interdependenţei dintre ciclurile naturale şi mişcarea astrelor, pe de o parte, şi stările somato-fiziologice ale corpului, pe de altă parte. Interpretarea lui Harvey nu a ruinat, ci a erodat lent ştiinţa tradiţională despre corp, coabitînd mai multă vreme cu expresiile cele mai tenace ale acesteia[69].

În „configuraţia" teoriei harveyene a circulaţiei sangvine există şi alte implicaţii, nu numai clinice (ca cele semnalate mai sus), ci şi simbolice, care ni se par la fel de importante pentru mai buna înţelegere a imaginii corpului, pe care o examinăm în paginile de faţă. Nu este vorba numai de pozitivitatea evidentă a sîngelui, în calitatea acestuia de flux vital

al corpului, cel dintîi – consideră Harvey – în ordinea apariţiei şi generator al celorlalte organe[70] (ipoteza noastră este că teoria lui Harvey a constituit reflexul unui fenomen mai general de revalorizare a sîngelui dar, în acelaşi timp, a dat şi un impuls decisiv scoaterii acestei substanţe de sub imperiul dualismului ambiguu, care a marcat-o pe tot parcursul Evului Mediu[71]). Concepţia lui Harvey pare, în egală măsură, a fi avut ecouri puternice în domeniul economic, unde a influenţat, în conjuncţie cu alţi factori, anteriori, atît teoriile mercantiliste, cît şi viziunile fiziocratice, din secolul al XVIII-lea, despre libera circulaţie a mărfurilor, exprimate, toate, printr-un ansamblu de noi metafore, care exploatau analogia dintre corpul uman, sistemul economic şi circulaţia sîngelui[72].

Mai mult, însă, decît orice, pe seama teoriei circulaţiei sangvine ar trebui pusă – este iarăşi o ipoteză – transformarea radicală a modului de percepţie a corpului ca *semnificant global*. Pentru a se înţelege mai bine la ce anume ne referim, se cuvine să reamintim faptul că tradiţia medicală antică şi medievală concepuse unitatea corpului uman ca suma unor părţi şi a unor organe *specifice* şi funcţional *diferenţiate*, dar ţinute laolaltă de un principiu unic (identificat, de regulă, cu sufletul), sub guvernarea unui membru principal (mai întîi capul, apoi inima). Din acest punct de vedere, faimoasa descriere paulină a „trupului lui Christos", din I Corinteni, ca „însumare" a unor persoane de origine etnică şi juridică profund diferită, a căror „solidarizare" comunitară (*recte* „corporală") avea loc prin taina botezului[73] (şi, desigur, şi a împărtăşaniei), este – ne amintim – cum nu se poate mai elocventă. Toate variantele metaforelor corporale, pe care le-am studiat, fie că este vorba de cea cosmică, ecleziologică sau politică, trimit, într-un fel sau altul, la această imagine, destul de apropiată, cum, de asemenea, ne amintim, şi de imaginea platoniciană a corpului uman, divizat în trei regiuni distincte, asociate unor semnificaţii particulare.

Teoria lui Harvey şi, mai înainte, anatomia lui Vesalius au contribuit la abolirea acestui tip de unitate, mai întîi, prin preocuparea pentru fiecare „membru" în parte şi, în al doilea rînd, prin „filosofia" terapeutică pe care o împărtăşesc amîndouă („izolarea" organului afectat, în singularitatea sa specifică). La o mai atentă privire, însă, Harvey, de fapt, a reconfigurat-o, întrucît, apreciind că ceea ce defineşte organismul animal este fluxul vital al sîngelui, el instituia, implicit, ca principiu al unităţii acestuia, irigarea sangvină. Or, în însăşi acţiunea sîngelui stă un principiu democratic: cel de a nu face distincţie între părţile corpului şi de a aduce fiecărui organ, fără deosebire, toate cele necesare unei bune funcţionări şi – pînă la urmă – supravieţuirii sale. În acest fel, unitatea corpului s-a transformat: continuînd să fie suma unor identităţi funcţional articulate, ea a dobîndit şi consistenţa *omogenităţii*, de păstrat şi apărat, prin grija arătată „purităţii" substanţei care o întreţinea. În acelaşi timp, însă, a fost subminat şi principiul *ierarhiei* membrelor, care, de asemenea, fusese o componentă esenţială a imaginilor medievale ale „corpului ecleziastic" şi „politic". Noua „omogenitate" a corpului uman, indusă de circulaţia fluxului sangvin, a făcut din acest principiu unul din ce în ce mai inactual, condamnîndu-l, de fapt, la dispariţie. Nu este exagerat să spunem că, în acest mod, ipostazei „verticale" a corpului uman, definită prin amintita ierarhie a membrelor şi, nu mai puţin, prin capacitatea trupului de a figura, ca verigă de legătură, unitatea dintre lumea „de jos" şi lumile cereşti, i s-a substituit o nouă ipostază, aceea a corpului „planimetric" sau desfăşurat, a cărui unitate nu o mai constituia sufletul, ci fluxul omogenizator al sîngelui. Din acest punct de vedere, al unităţii induse de circulaţia sangvină, imaginea harveyană a corpului uman pare frapant de asemănătoare cu *Leviathan*-ul lui Thomas Hobbes, caracterizat, cum am văzut, nu numai prin „omogenitatea" structurii (multitudinea oamenilor), ci – consecutiv – şi

prin absența oricărei ierarhii interne, evidențiată de specificul difuz al suveranității (atribuită sufletului). În plus, însemnătatea pe care Hobbes o asociază *unității*, pe care el o vede ca principala condiție a păstrării păcii – singura capabilă să asigure nemurirea „corpului politic"[74] –, trimite la aceeași imagine „planimetrică" a *Leviathan*-ului, sugerată de absența oricărei ierarhii a organelor. Să existe, oare, vreo conexiune, oricît de firavă, între cele două teorii (posibilă și ca urmare a faptului că autorii nu numai că au fost contemporani, ci Hobbes a cunoscut scrierile lui Harvey[75], tratatul său fiind tipărit în același an cu *De motu cordis*)? Sau este vorba numai de o coincidență întîmplătoare? Întrebarea a mai fost pusă, cu un răspuns afirmativ. Referindu-se la influența teoriei harveyene asupra concepțiilor politice din Anglia secolului al XVII-lea, I. Bernard Cohen a considerat, mai demult, că „descoperirile lui William Harvey trebuie să fi avut o semnificație specială" pentru autorul *Leviathan*-ului[76]. Deși nu merge mai departe pentru a aduce probele acestei „semnificații speciale" (*special significance*), afirmația istoricului american este perfect plauzibilă. Pe lîngă faptul că trebuie să fi împărtășit, cu minime diferențe, impuse de domeniul studiat, aceleași principii și metode de abordare a noii *scientia naturalis* (comune, de altfel, tuturor învățaților timpului), cum ar fi – pentru a nu da decît exemplul cel mai relevant – observația empirică, accentul pus de ambii autori pe noțiunea de *mișcare* perpetuă ca o particularitate (mecanică) atît a circulației sangvine, cît și a „corpului politic"[77] ar putea, de asemenea, constitui un indiciu al legăturii dintre concepțiile lor. Pe de altă parte, cum a arătat același I. Bernard Cohen, William Harvey a exercitat o înrîurire notabilă asupra unor teoreticieni importanți ai epocii, precum James Harrington, (creatorul – după propria-i expresie – al unei „anatomii politice", inspirată integral, de modelul circulației sangvine) și – cum am sugerat mai sus – René Descartes, care a preluat imediat descoperirea medicului englez, reinterpretînd-o (în *Discours sur la méthode*, 1637) într-un sens și mai apăsat mecanicist, dar nu fără a-i aduce unele modificări[78].

Întreaga chestiune ar merita, prin urmare, substanțial adîncită, dar, în stadiul actual al informațiilor noastre, ea nu poate fi, aici, mai mult decît enunțată.

Precum în cazul teoriei coperniciene, acceptarea de către mediile științifice a punctului de vedere al lui William Harvey a fost neobișnuit de contradictorie și lungă. Bine primită aproape imediat în Olanda – ceea ce nu trebuie să ne mire, din motivele care se cunosc, legate de climatul intelectual din această țară –, teoria sa a fost recunoscută de Universitatea din Paris abia după aproape o jumătate de secol, în timp ce în Anglia acest lucru a avut nevoie de circa trei decenii[79]. Din punct de vedere anatomic și medical, tot ce se poate spune despre ea este că a reprezentat un moment de cotitură a viziunii despre corp, a cărei evoluție nu s-a oprit aici.

3.2. Metafora „corpului mecanic" în statele germane și Franța (secolul al XVIII-lea)

Dacă exceptăm Franța secolului „Luminilor" (la cazul căreia vom reveni imediat), a existat, totuși, un loc în Europa Centrală și de Apus unde perspectiva mecanicistă asupra „corpului politic" a avut cea mai profundă înrîurire, modelînd timp de aproape un secol gîndirea politică și principiile de guvernare. Este vorba de spațiul german, îndeosebi de Prusia lui Frederic cel Mare[80]. Aici, concepția despre „statul-mașină" a fost introdusă de

Samuel Pufendorf (1632-1694) şi Christian Wolff (1679-1754); primul – un eminent jurist, filosof politic şi economist, al doilea – cel mai important gînditor dintre Leibnitz şi Kant. Noua concepţie a fost expresia logică a confluenţei dintre specificul autoritar al guvernării din statele germane de după victoria Reformei şi, pe de altă parte, aşa-numitul „cameralism" (*Kameralwissenschaft*), care, în acelaşi spaţiu, a devenit, cu începere din secolul al XVIII-lea, corespondentul mercantilismului francez.

Reprezentarea statului ca un uriaş mecanism, structurat – cum am mai menţionat – după modelul foarte popular în secolele XVII-XVIII al ceasului, se întemeia pe convingerea (inspirată de paradigma scientistă a epocii) că, aidoma Universului, orice sistem politic putea fi gîndit după o serie de reguli („legi") precise şi imuabile. Creatorul şi, în acelaşi timp, „guvernatorul" acestui mecanism nu putea fi decît monarhul, supuşii săi fiind asemănaţi unor părţi componente, destinate să lucreze în serviciul „perfecţiunii", al „prosperităţii" şi „fericirii" ansamblului. Din acest unghi, statutul „maşinii-stat" apărea fundamental schimbat în raport cu cel ce îi fusese atribuit, prin tradiţie, de „dreptul natural": din instrument al înfăptuirii scopului suprem al guvernării (bunăstarea supuşilor), statul devenea, în noua interpretare a lui Pufendorf, Wolff şi a continuatorilor acestora din epoca *Aufklärung*-ului, un scop în sine, mai presus de „fericirea" şi „bunăstarea" celor ce îl compuneau, împlinite numai *în* şi *prin* el, sub permanenta supraveghere a monarhului. Franz Joseph Bob (1733-1802), unul dintre adepţii de marcă ai „cameralismului" epocii, profesor la Universitatea din Freiburg, rezuma foarte clar această filosofie inedită a guvernării atunci cînd scria că „Statul este o maşină alcătuită din diferite părţi care, deşi se deosebesc unele de celelalte, funcţionează cu acelaşi scop: (...) fericirea generală a Statului"[81].

Aceasta nu a fost, însă, singura particularitate inversată a „corpului politic" mecanic în raport cu forma care îl precedase. Din perspectiva aceleiaşi reprezentări, conlucrarea firească, în „corpul politic" organic, a tuturor membrelor – expresie a interdependenţei lor inerente – s-a transformat, în „corpul mecanic" al statului, într-o ordine creată şi menţinută de însuşi creatorul său (principele/monarhul), orice abatere riscînd să o pună în pericol, fiind prompt sancţionată. Interpretarea ordinii (echivalentă cu respectarea de către fiecare componentă umană şi administrativă a funcţiei/rolului său specific) ca o condiţie fundamentală a funcţionării „maşinii" politice nu era întîmplătoare: pentru teoreticienii absolutismului monarhic din epoca *Aufklärung*-ului, de ea depindea însăşi *eficienţa* guvernării, ceea ce constituia un alt principiu definitoriu al statului, conceput în acest mod.

Efortul teoreticienilor „maşinii-stat" de a-i gîndi cît mai articulat alcătuirea şi funcţionarea pentru a o scoate de sub incidenţa criticilor şi a posibilelor contestaţii nu a putut rezolva, totuşi, contradicţiile implicate de o asemenea concepţie. Una dintre acestea privea însuşi rolul monarhului, de creator şi garant al funcţionării întregului mecanism. Dacă finalitatea statului consta în atingerea propriei perfecţiuni, iar această perfecţiune nu se putea realiza decît printr-o „organizare", de asemenea, perfectă, a maşinăriei statale, care, aidoma unui ceas (să nu uităm acest lucru) trebuia să funcţioneze independent de autorul ei, care mai era, atunci, rolul monarhului? Acest lucru nu însemna, oare, că puterea acestuia era în mod obiectiv limitată de însăşi perpetuitatea mişcării mecanismului perfect? Şi mai departe: care era locul rezervat în cadrul noii concepţii despre stat noţiunii de schimbare, inerentă lumii, indiferent de modul (organic sau mecanic) cum era aceasta concepută? Era, însă, schimbarea compatibilă cu funcţionarea fără cusur a maşinăriei politice? Sînt

tot atîtea întrebări cărora adepţii germani ai absolutismului luminat nu le-au putut afla un răspuns satisfăcător. Sub impactul Revoluţiei Franceze (un eveniment pe care aceşti adepţi nu şi-l puteau explica prin prisma teoriei lor), concepţia mecanicistă a „corpului politic" a sfîrşit prin a fi, în spaţiul german, grav discreditată, lăsînd locul, din nou, modelului organicist al „statului-ca-un-corp", anticipat, deja, în a doua jumătate a celui de-al XVIII-lea veac, de Herder, Kant şi Fichte, prin critica sistematică pe care au făcut-o teoriei „maşinii-stat"[82].

Acest lucru s-a petrecut nu numai în statele germane, ci, bineînţeles, şi în Franţa (patria revoluţiei), unde metafora „corpului mecanic" fusese, de asemenea, deosebit de influentă în cel de-al XVIII-lea veac. Montesquieu (1689-1755), de pildă, în *L'Esprit des lois* (1748), refuză orice analogie organică, utilizînd sintagma „corp" cu referire numai la categorii sociale concrete sau la entităţi cu un rol precis în organizarea politico-administrativă a regatului[83]. În tratatul său, deosebit de frecvente sînt, în schimb, metaforele mecaniciste şi, în primul rînd, aceea a „arcului", folosită în legătură cu actul guvernării şi, în general, cu diferitele componente ale sistemului politic[84].

În vocabularul politic al lui Diderot (1713-1784), metafora mecanicistă este, de asemenea, prezentă, deşi nu de la început, ci din 1769, anul cînd apare *Le rêve D'Alembert*. Ea devine, însă, mai frecventă în perioada voiajului la curtea împărătesei Ecaterina a II-a a Rusiei (1773-1174), cînd Diderot o utilizează în relaţie cu statul (evocat prin expresia „belle machine société") sau cu supuşii acestuia (comparaţi cu nişte „arcuri" - *ressorts*)[85]. Spre deosebire, însă, de Montesquieu, Diderot nu evacuează complet din gîndirea sa componenta organică (fapt confirmat şi de interesul său pentru teoriile fiziognomice ale epocii[86]). Cum a observat Jacques Chouillet, „filosofia care susţine reţeaua sa conotativă este de tip organicist", ceea ce se reflectă şi în concepţia sa despre stat, conceput ca un „ansamblu viu", nu artificial[87]. Mecanicismul iniţiatorului *Enciclopediei* pare a fi fost mai curînd unul funcţional, nicidecum structural[88], ca în lumea germanică. Cazul lui Diderot este, într-un fel, ilustrativ pentru ambivalenţa Luminilor franceze faţă de ceea ce am putea numi „organicism" şi „mecanicism": deşi au evacuat aproape complet corpul organic din imaginarul politic al timpului, ele au contribuit, cum nu o făcuse nici o altă epocă înaintea lor, la cristalizarea unei înţelegeri mai complexe a funcţionării sale prin descoperirea - plină de consecinţe - a senzorialului[89] (tipică, de altfel, pentru concepţia „corpului închis"). Odată cu el, imaginea trupului uman s-a schimbat: echilibrului umorilor i s-a substituit preocuparea pentru iritabilitatea şi sensibilitatea nervilor, a căror funcţionare era descrisă, nu întîmplător, în termeni mecanici.

Exemple pînă la un punct asemănătoare cu cel al lui Diderot pot fi decelate şi în textele altor filosofi ai „Luminilor" (La Mettrie, Condillac etc.). Mai interesant, însă, de notat este faptul că, simultan cu această „mecanicizare", „corpul politic" şi-a „reactivat" tot în spaţiul francez, ipostaza organică, dar într-o formă inedită, care s-a menţinut pînă la Revoluţia din 1789 şi a fost mult mai consistentă decît aceea a „statului-maşină". Pe ea o vom analiza în cele ce urmează.

3.3. Absolutismul monarhic în Franța și sinteza celor „două corpuri" ale regelui (secolele XVI-XVII)

Am remarcat, deja, faptul că trecerea la noua paradigmă, mecanicistă, de interpretare a Universului și a corpului uman nu a anihilat simbolul antropomorfic al organizării politice, care, în cel de-al XVII-lea veac, a continuat, ocazional, să fie folosit ca un instrument retoric (și, întrucîtva euristic) în unele scrieri importante ale vremii (*Leviathan*-ul, de exemplu), chiar dacă funcția sa demonstrativ-simbolică din secolele precedente și-a diminuat însemnătatea. Pe de altă parte, tocmai în legătură cu tratatul lui Hobbes am notat că modul în care filosoful englez privește raportul dintre „trupul artificial" al statului și supușii săi este cel al încorporării[90], o perspectivă care seamănă, pînă la un punct, nu numai cu maniera în care – după cum am văzut – este înfățișată, cam în aceeași perioadă (după 1588), în pictura vremii, identitatea dintre corpul fizic al Elisabetei I și regatul său, dar – într-o oarecare măsură – și cu imagologia celor „două corpuri" ale regelui – cel fizic, al monarhului, și cel mistic, al regatului –, amintită în Anglia de juriștii din perioada monarhiei Tudorilor, iar pe continent de teoria regalității christologice.

Ce legătură ar putea exista între aceste amănunte? Să fie asemănarea lor (și, pentru unele dintre ele, o relativă concordanță cronologică) numai o simplă coincidență? Înainte de a răspunde, să mai notăm încă un fapt, care, după părerea noastră, se înscrie, și el, în seria celor de mai sus.

Confirmînd și dezvoltînd concluzia lui Kantorowicz, în conformitate cu care, pe continent, teoria celor „două corpuri" nu a avut o întemeiere juridică, ci doar religioasă, Ralph E. Giesey a arătat că în Franța secolelor XV-XVI dualismul corporal evocat de juriștii englezi și-a găsit o exemplară ilustrare în ceremoniile de înmormîntare ale monarhilor francezi, mai exact, în obiceiul de a-l înfățișa pe regele defunct într-o efigie, dotată cu toate atributele puterii[91]. Am văzut, deja, că acest obicei era practicat în ceremoniile funerare romane, dar legătura ritului francez cu cel antic nu este certă. Ea constituie un subiect de dispută[92]. Atestată pentru prima dată – cum am menționat – în 1422, la funeraliile lui Carol al VI-lea („regele nebun") – dar în Anglia, mult mai devreme –, efigia (modelată, *nota bene*, cu ochii deschiși, ca și cum regele defunct ar fi fost viu[93]) însoțea, la început, sicriul, fiind așezată pe capac[94]. Semnificația ritului – prea evidentă pentru a mai necesita comentarii – este aceea a continuității puterii, prin înfățișarea în copie a părții celei mai expresive a corpului defunct, ca și cum fie acesta, fie „dublul" său (cum consideră Giesey) ar fi continuat să trăiască[95]. Gesturile și formulele care marcau coborîrea în groapă a sicriului aveau aceeași menire[96].

Al doilea moment în evoluția acestui ritual a avut loc în 1515, la funeraliile lui Ludovic al XII-lea, cînd efigia mortuară a fost, pentru prima dată, separată de sicriu. Scenariul s-a repetat, dar într-o formă și mai accentuată, în 1547, la înmormîntarea lui Francisc I, cînd sicriul, așezat pe un catafalc tras de mai mulți cai înveșmîntați în negru, a fost plasat – cum era și firesc – în fruntea cortegiului mortuar, în timp ce efigia la sfîrșitul lui – un amănunt care denotă sporirea semnificației acestui simbol al perenității. La fel de semnificativ este și detaliul că, în perioada care a precedat funeraliile regelui, efigia, înveșmîntată în hainele regale de ceremonie, a fost tratată ca și cum ar fi fost regele viu[97].

Al treilea moment important al desfășurării aceluiași ritual coincide cu... sfîrșitul său. Funeraliile lui Henric al IV-lea (asasinat în 1610) au fost ultima ceremonie de acest tip cînd este amintită efigia regală. Acesta este detaliul – deosebit de interesant – care ni se

pare că ar putea fi adăugat la „dosarul" elementelor atestînd, începînd cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea, trecerea de la imaginarul celor „două corpuri" ale regelui la noua imagine a sintezei (sau a fuziunii) lor, specifică unei noi concepţii politice – aceea a absolutismului.

Coincidenţa acestui fenomen cu domnia lui Henric al IV-lea nu ni se pare întîmplătoare. Cum au observat majoritatea celor care au analizat evoluţia gîndirii politice a secolului al XVI-lea, guvernarea celui căruia i s-a datorat pacificarea regatului după decenii de sîngeroase lupte civile a constituit un moment hotărîtor al tendinţei – din ce în ce mai evidentă de la jumătatea veacului înainte – de a-l scoate pe monarh de sub incidenţa opreliştilor care îi limitau puterea. Într-adevăr, dacă pînă la sfîrşitul domniei lui Francisc I cei mai mulţi dintre autorii politici încercaseră să menţină în echilibru delicata balanţă a tezelor „monarhiste" şi a celor „constituţionaliste"[98], în timpul regelui Henric al II-lea (1547-1551) evoluţia spre o teorie a puterii regale nelimitate a devenit – cum s-a constatat[99] – din ce în ce mai puternică. O vreme, totuşi, chiar şi partizanii absolutismului incipient au ezitat să meargă pînă la capăt cu teoria lor, acceptînd necesitatea rolului moderator pe care trebuiau să-l joace în cadrul statului limitările „constituţionale" cuprinse în ceea ce Claude de Seyssel numise odinioară *police*. Pentru Barthélemy de Chasseneuz (1480-1541), de pildă, autor al unui *Catalogue de la gloire du monde* (1529), sau Guillaume de La Perrière, monarhul continua să fie „capul trupului politic", în buna (şi venerabila) tradiţie a distincţiei dintre rege şi „corpul mistic" al regatului[100]. Tendinţa opusă, însă, de a-l considera pe principe nu atît ca un şef al ierarhiei feudale, cît ca un suveran absolut, a devenit din ce în ce mai puternică pe parcursul secolului al XVI-lea (mai cu seamă după publicarea de către Jean Bodin, în 1576, a faimoaselor sale *Six Livres de la république*), sfîrşind prin a se impune odată cu primii ani ai veacului următor.

Această evoluţie este bine-cunoscută şi a făcut obiectul a nenumărate analize. Infinit mai puţin ştiută – de fapt, după opinia noastră, complet necunoscută – este expresia inedită a acestui absolutism incipient în planul imaginarului corpului: este vorba de *sacralizarea corpului fizic* al regelui prin identificarea sau fuziunea sa cu „trupul mistic" al regatului. Acest fenomen, coincident cu domnia lui Henric al IV-lea, constituie o adevărată cotitură în lunga şi complexa evoluţie a imaginii „corpului politic".

Sacralizarea monarhului nu constituia o tendinţă nouă. Prefigurată în timpul lui Francisc I de ceea ce Arlette Jouanna a numit – dar în contextul unei alte analize – „eroizarea persoanei regale"[101], ea s-a manifestat, pentru prima dată, în complicatul context religios şi politic al domniei lui Henric al III-lea (1551-1589), cu scopul de a întări poziţia monarhului deopotrivă faţă de membrii (catolici) ai Ligii şi de hughenoţi. În pofida aspectelor sale destul de elaborate – şi anume: transformarea spaţiului privat al monarhului în loc de deliberare şi adoptare a deciziilor politice, cu scopul de a marca o distanţă simbolică faţă de supuşi, popularizarea de către Henric al III-lea a unei imagini despre sine construite după modelul suveranului penitent, ales de Dumnezeu pentru a purta păcatele poporului său, şi multiplicarea, pentru prima dată sistematic şi la o scară aşa zicînd naţională, a unui portret standard al monarhului, gravat în cupru[102] –, sacralizarea persoanei regale a avut, în această epocă, un sens mai degrabă limitat: accesul privilegiat al monarhului la intenţiile divine[103], altfel spus, preschimbarea lui într-un vector *sui-generis* al voinţei lui Dumnezeu, în modul în care se manifesta aceasta în lume. Prin sacralizare, monarhul nu devenea nici divin, nici sfînt. El dobîndea, însă, o autoritate şi o putere mai presus de ordinea umană.

Un pas mai departe a fost, totuşi, făcut, în această privinţă, odată cu domnia lui Henric al IV-lea. Nu este vorba numai de noua interpretare a înscăunării monarhului ca expresia unei alegeri divine şi miraculoase[104], ci – cum am spus – de sacralizarea trupului său, identificat pentru prima dată cu „celălalt" corp, al Statului.

Această fuziune inedită şi, după ştiinţa noastră, încă nestudiată în legătură cu guvernarea pacificatorului de la Nantes este oglindită, în manifestarea sa incipientă, de un text tipărit (probabil) în 1604, al cărui autor este George[s] Blaignan, recomandat drept „docteur es droicts"[105].

Ceea ce ştim despre acest text[106] este foarte puţin. În afară de locul (Paris), anul (prezumat) al apariţiei şi de numele editorului („Abel Langelier au premier pilier de la grand'salle du Palais. Avec privilège") nu avem despre el nici o informaţie consistentă. Cu o singură excepţie[107], el nu a făcut, pînă acum, obiectul nici unei menţiuni sau analize, trecînd, după toate aparenţele, neobservat de către cei ce s-au ocupat fie de istoria absolutismului şi a teoriei sale, fie de aceea a „corpului politic".

Despre autor, George[s] Blaignan, ştim încă şi mai puţin. Cu excepţia numelui şi a amintitei identificări („docteur es droicts"), înscrisă de editor pe pagina de gardă a tratatului, la baza monumentului litografiat care încadrează titlul, nu avem despre el nici o altă informaţie. Putem însă presupune că a fost unul dintre nenumăraţii jurişti, de mică anvergură, ai timpului.

La prima vedere, textul nu iese, nici el, în evidenţă prin vreo particularitate anume, în afară, poate, de anvergura encomiastică. „Portretul" lui Henric al IV-lea este – în termenii noştri, de astăzi – un amplu panegiric, care exaltă persoana monarhului. În mod normal, această mai mult decît banală caracteristică nu ar trebui să suscite vreo curiozitate. Dar *„Pourtraict du Tres-Chrestien et Tres-Victorieux Henry IIII..."* nu este un panegiric obişnuit. Pentru George[s] Blaignan, excepţionalitatea regelui Franţei nu constă în faptele ori în însuşirile sale morale, ci în *corpul* său, pe care îl înfăţişează parte cu parte, pentru a-i reliefa perfecţiunea. Nu perfecţiunea fizică a regelui constituie, însă, singurul obiect al elogiilor autorului. Prin ea, Blaignan laudă, de fapt, „corpul politic", altfel spus, regatul, identificat de autor cu monarhul său.

Descrierea corpului regal, făcută de Blaignan, este riguros metodică. Ea porneşte de „sus", de la componentele faciale, cele mai vizibile şi individualizante ale corpului regal, şi se încheie „jos", cu părţile – cum am spune astăzi – aparatului locomotor (genunchi, pulpe şi picioare). Dacă excepţăm epistola dedicatorie adresată regelui („Au Roy")[108] şi prefaţa, cartea cuprinde 30 de capitole, 29 fiind rezervate, în succesiunea menţionată, cîte unei părţi a corpului regal[109]. Această dispunere nu este întîmplătoare. Ea nu numai că are darul de a face ca trupul regelui să fie, metaforic vorbind, cît mai *vizibil* („din cap pînă în picioare"). În acelaşi timp, ea îl face şi perfect *lizibil* (ca „text", în ordinea capitolelor care îl rezumă) – un aspect asupra căruia vom reveni, dar pe care simţim nevoia să-l subliniem încă de acum, întrucît este important pentru descifrarea amintitei tipologii a descrierii.

Ar putea surprinde faptul că detalierea „formei regale" (*forme Royale*) a „corpului maiestuos" al regelui nu începe cu o parte exterioară, ci internă: creierul[110]. Alegerea lui George[s] Blaignan are însă un rost precis. Temeiul ei îl constituie atît tradiţionala asociere dintre creier şi „sufletul raţional", cît şi teoriile anatomo-fiziologice ale timpului, potrivit cărora creierul, în calitatea sa de sălaş al înţelegerii, imaginaţiei şi memoriei, era una dintre părţile principale ale corpului uman, avînd, pe de altă parte, capacitatea de a stimula componentele trupului. Pentru a-şi justifica opţiunea, autorul explică însemnătatea creierului

prin rolul său în mişcarea trupului: creierul, scrie Blaignan, este una „din cele trei părţi organice ale corpului regelui..., despre care anatomiştii spun că imprimă nervilor care pornesc de la el o proprietate animală [sic!], cu scopul de a da afecte şi mişcări celorlalte părţi"[111]. El nu omite însă nici funcţia cognitivă a aceluiaşi organ – la fel de esenţială ca şi aceea motrice –, cînd afirmă că cele trei facultăţi ale raţiunii – considerate de medicina timpului simţuri interne – (*entendement, imagination, memoire*) reprezintă „părţile integrale ale Creierului Regal" (*les trois parties integrales du Royal Cerueau*)[112].

George[s] Blaignan nu se limitează, însă, la a sublinia însemnătatea şi, desigur, perfecţiunea alcătuirii creierului în ansamblul format de trupul regal. Extrapolîndu-i utilitatea fiziologică, el îl identifică, metonimic, cu însuşi regele şi, totodată, cu regatul, scriind că Henric (niciodată, totuşi, numit astfel în text) este nici mai mult, nici mai puţin decît „Creierul Regatului său", dînd „vigoare şi viaţă supuşilor" (asociaţi, la rîndul lor, nervilor, al căror „început şi legitim administrator" este el însuşi)[113].

Procedeul definirii întregului prin parte este folosit de Blaignan în raport cu aproape toate segmentele corpului regal (înfăţişate, cum am spus, de sus în jos). Bunăoară, referindu-se la păr, autorul afirmă că regele este „adevărata podoabă capilară" a monarhiei franceze, în absenţa căreia aceasta ar fi „mai îngrozitoare decît o carcasă sau un cap omenesc cojit de tot"[114]. Urîţenia capului lipsit de păr nu trebuie interpretată aici ca expresia unui gust estetic. Pe lîngă faptul că, prin tradiţie, denota virilitatea, părul bogat ori, dimpotrivă, rar (sau absent) constituia şi un important indiciu fiziognomic (şi, deopotrivă, medical) al stării umorale a corpului, implicit, al sănătăţii acestuia. George[s] Blaignan subliniază clar virtutea semiologică a podoabei capilare cîteva pagini mai încolo, atunci cînd, invocînd ştiinţa fiziognomică, menţionează ceea ce reprezentanţii ei puteau în mod obişnuit conchide despre cineva studiindu-i aspectul părului[115].

Mai departe, oprindu-se la nas, autorul afirmă acelaşi tip de identitate: regele – scrie Blaignan – este „adevăratul nas al regatului său" (*le vray Nez de son Royaume*), în lipsa căruia acesta ar fi la fel de urîţit ca o faţă monstruoasă din cauza nasului retezat (*sans luy ce Royaume seroit plus enlaidy, que ne sçauroit estre vn visage monstrueusement esnezé*)[116]. Întocmai ca părul, funcţia nasului nu este însă, pentru autor, pur decorativă sau fiziognomică (deşi, din acest ultim punct de vedere, semnificaţia organului olfactiv era, în vechea tradiţie a acestei ştiinţe, capitală, indicînd calitatea sufletească a persoanei, o proprietate subliniată apăsat de Blaignan[117]). Nasul avea şi o însemnătate medicală, întrucît, prin inspiraţie şi respiraţie, el transmitea aerul la creier, de unde acesta ajungea la plămîni, întreţinînd sănătatea şi vitalitatea corpului. Pentru a înţelege mai bine sensul acestei funcţii aparent banale, trebuie să ne aducem aminte că, în conformitate cu medicina hippocratică şi galenică a timpului (valabilă şi în epoca în care scria Blaignan), aerul – unul din cele patru elemente componente ale lumii, alături de apă, pămînt şi foc – era considerat, prin calitatea sa odoriferă, principalul vehicol al maladiilor (înţelese ca un dezechilibru umoral[118]). Un aer plăcut mirositor era de natură să fortifice corpul. Unul degradat, dimpotrivă, risca să creeze disfuncţii somatice. Se înţelege prea bine, de aceea, în ce consta, în această complicată alchimie a mirosurilor, funcţia – aproape vitală – a nasului: capacitatea sa odoriferă îl transforma într-un important agent al multiplelor influenţe exterioare care se exercitau asupra corpului. În acelaşi timp, însă, această capacitate îl punea în situaţia de a fi şi un soi de mediator cognitiv, de vreme ce el filtra mirosul (*le flair*), adică – cum scrie Blaignan în acord cu aceeaşi paradigmă medicală dominantă – unul din cele „cinci sentimente [simţuri] corporale" (*les cinq sentiments corporels*) prin acţiunea cărora avea loc cunoaşterea empirică a lumii[119]. Dezbătînd

însemnătatea acestor simţuri în cadrul corpului regal, considerat, prin fiecare din părţile sale, aidoma statului monarhic, autorul le asociază şi cu organizarea regatului, definit de el ca un „trup", după principiul unei echivalenţe mistice[120]. Dacă nu ne înşelăm, cu excepţia încheierii (cap. XXX, *Du Corps du Roy en General*), acesta este unicul pasaj în care Blaignan vorbeşte de un „corp" al monarhiei, peste care, în rest, suprapune sistematic corpul fizic al regelui.

Părului şi nasului ca expresii metonimice ale regatului le sînt, apoi, asociate, în cadrul aceluiaşi tip de raport, *gura*, *limba*, *vocea* şi *barba*. În calitatea sa de „gură sacră" (*sacree Bouche*), a cărei perfecţiune se vădeşte prin toate atributele anatomice[121], regele „vorbeşte pentru poporul său atît lui Dumnezeu, cît şi oamenilor; şi fără ea, Monarhia Franceză ar fi la fel de mută ca un peşte"[122]. El poate face acest lucru, întrucît este „adevărata limbă a regatului său" (*la vraye Langue de son Royaume*)[123] şi, în acelaşi timp, vocea, în lipsa căreia „Monarhia Franceză ar fi ca un trup surd, inutil şi confuz, un inextricabil Dedal de nenorociri..." (*la Monarchie Françoise paroistroit vn corps sourd, inutile & confus ; voire vn inextricable Dedale de malheur*)[124]. Cît despre barbă – semn al virilităţii în toate tratatele fiziognomice –, regele, scrie Blaignan, poate fi considerat „barba fericită şi onorabilă a regatului său" (*la Barbe heureuse & honorable de son Royaume*)[125], „împodobind şi decorînd faţada regatului" (*ornant & decorant la faciade de son Royaume*)[126].

Într-un registru descriptiv asemănător, gîtul este închipuit ca o „coloană regală" (*Royale colomne*)[127], pieptul devine un însemn al „forţei de nestăpînit" a regelui[128], iar coastele (*les Costez*) – „zidurile puternice şi meterezul de nădejde al regatului francez" (*les forts murs & l'asseuré rempart du Royaume François*)[129]. Totodată, monarhul este „şira spinării regatului său" (*la droicte Espine de son Royaume*)[130] şi stomacul acestuia, care reuneşte şi digeră substanţele nutritive în folosul supuşilor săi[131].

Inima (*reputee tres-noble, parce que le siege de sapience, & le domicile de chaleur*)[132] şi ficatul (*lequel peut à bon droict estre dit l'Ocean de ceste humaine machine, de tant qu'il distribuë à tout le reste des parties...la matiere nutritiue*)[133] nu puteau fi, desigur, omise din această înşiruire, din cauza importanţei lor vitale. Redescoperită în secolul al XIII-lea, odată cu embriologia schiţată de Aristotel în *De partibus animalium*[134], şi confirmată în rolul său fundamental de disecţiile din veacurile XIV-XVI, inima se bucura, între organele principale ale corpului uman, de un prestigiu la fel de mare ca al creierului, în calitatea sa de *primuum movens* al trupului şi de sediu al facultăţilor vitale ale acestuia. De altfel, George[s] Blaignan, fidel medicinei galenice şi concepţiei aristotelice a corpului, care intrau nu numai în definiţia canonică a anatomiei, ci şi în cultura comună a epocii, despre alcătuirea şi funcţionarea corpului uman, reafirmă limpede această însemnătate, atunci cînd scrie, citîndu-l, printre alţii, şi pe Galenus, că „în om inima este sălaşul facultăţii vitale, principiul vieţii [şi] originea arterelor, (...) primul [factor] mobil, care, (...) prin vivacitatea sa, face să se mişte toată masa acestui Microcosmos [adica trupul uman – n.n., Al.-F.P.]"[135]. Pe drept cuvînt, de aceea, inima deţinea primul loc în „corpul imperial" al regelui, monarhul constituind însăşi inima monarhiei, fără de care regatul francezilor nu putea dura (*le Royaume François ne peut durer sans son bon Roy, qui est son cœur*)[136]. Prin virtuţile sale nutritive, el era, însă, şi ficatul acestei monarhii (*singulier Foye de sa Monarchie*)[137], o afirmaţie prin care George[s] Blaignan, în consens – din nou – cu ştiinţa anatomică a timpului, dar recuperînd şi vechea simbolistică pozitivă proprie acestui organ în Antichitatea greco-romană, reabilita rolul fiziologic al ficatului, conferindu-i, alături de creier şi inimă, statutul unui organ principal[138].

Enumerarea celorlalte părţi ale corpului (fie că este vorba de umeri, braţe şi mîini sau de segmentele din zona inferioară, precum buricul, pîntecul, părţile genitale, coapsele, genunchii, pulpele şi picioarele) – completată de autor prin adăugarea sufletului[139] – nu iese din registrul exaltării trupului regal şi al identificării sale metonimice cu statul monarhic. Atributul lor global, pe care George[s] Blaignan se străduie să-l scoată neîncetat în evidenţă, este – cum am spus şi mai sus – *perfecţiunea* (înţeleasă ca echilibru al proporţiilor), vădită atît în componentele organice, cît şi în ansamblul acestui „corp glorios"[140]. Această particularitate, care se cuvine corelată cu tocmai amintitul procedeu metonimic, căruia urmăreşte să-i dea o şi mai mare consistenţă simbolică, nu trebuie însă interpretată ca o descriere „frumoasă" sau ca expresia unei inventivităţi auctoriale „gratuite". Panegiricul lui Blaignan nu este un banal *encomion*. În orice caz, nu numai asta. Adevărata sa semnificaţie este alta. Ea decurge din intenţia autorului de a da amplei descrieri a corpului regal o întemeiere *obiectivă*, validată de una din principalele ştiinţe ale timpului, care, în secolul al XVI-lea şi la începutul celui de-al XVII-lea, continua să fie la fel de prestigioasă ca medicina, dreptul, teologia sau filosofia (cu care, de altfel, se intersecta): ştiinţa fiziognomică.

În portretul regelui Henric al IV-lea, referinţele fiziognomice sînt nu numai explicite, ci şi abundente. O scurtă recapitulare a cîtorva dintre ele este, din acest unghi, grăitoare. Despre obrajii regelui, de exemplu – care îi „apără ochii şi împodobesc faţa" –, autorul scrie că „perfecţiunea dispunerii lor arată îndeajuns tuturor oamenilor buna predispoziţie a Monarhului nostru, potrivit învăţăturilor fiziognomice"[141]. Fruntea – „sediul preţuit al onoarei" (*le siege reueré où l'honneur reside*) – constituie „amprenta fidelă şi adevărată a virtuţii, preafrumoasa hieroglifă a omului bun [şi] indiciul notabil al infamiei omului rău"[142]. Puţin mai departe, fruntea regală este considerată un „indiciu adevărat al concepţiilor divine ale înţeleptului nostru Monarh" (*vraye indice des diuines conceptions de nostre sage Monarque*)[143] şi, în spiritul aceluiaşi tip de lectură, dar combinat cu observaţii medicale, un semn important al „umoarei naturale (*l'humeur naturel*) şi aspectului general (*complexion*[144])" al regelui. Căci – continuă autorul –, „de la [omul] cel mai instruit pînă la cel mai grosier şi necioplit, de la cel mai mare pînă la cel mai mic, această imperială frunte este văzută [ca fiind] frumoasă, senină şi jovială"[145]. Blaignan nu se opreşte aici cu evaluarea fiziognomică a frunţii. Arătînd că ştie foarte bine cît de mare era însemnătatea acestei părţi a complexului facial pentru o „lectură" corectă, *metoposcopică*[146] a persoanei (cum o dovedeşte şi faptul că, în „lista" descriptivă a părţilor corpului regal, ea vine imediat după creier şi păr), autorul insistă, pentru uzul celor ce puteau să-l citească, asupra proporţiilor perfecte ale frunţii regale: „Astfel încît – scrie el – acest frontispiciu Regal vizibil nu ar putea fi considerat prea larg, deoarece Fiziognomii spun că prin această dimensiune recunosc într-o persoană lipsa de voinţă, ruşinoasă şi demnă de reproş; ea nu ar putea să fie nici prea îngustă, întrucît această formă este semnul insolenţei şi al indiscreţiei, iar Silogiştii spun despre cineva că este fără frunte (*effronté*) pentru că nu are frunte, înţelegînd prin acest cuvînt semnul neruşinării. Dar noi o vom contempla [fruntea regelui – n.n., Al.-F.P.] măreaţă şi boltită, dezvăluindu-ne, prin proporţia ei, care corespunde exact părţilor feţei, preţioasa Comoară a tuturor virtuţilor"[147].

Am văzut mai sus ce semnificaţii fiziognomice – nu mai puţin importante decît cele ale frunţii – sînt ataşate de George[s] Blaignan părului şi nasului. În privinţa celui din urmă, ar mai putea fi semnalată aici pozitivitatea asociată de autor nasului acvilin – considerat, prin excelenţă, un „nas regal" –, în conformitate cu sursele pe care le utilizează (*Republica* lui Platon şi *Physiognomonica* lui Aristotel – mai exact, Pseudo-Aristotel)[148].

De fapt, cum am arătat încă de la început, însăşi parcursul de „sus" în „jos" al descrierii corpului regal (care denotă o structură de tip „listă")[149] şi insistenţa asupra părţilor celor mai vizibile (mai cu seamă, faciale) ale corpului subliniază, dacă nu apartenenţa strictă (vom vedea de ce), în orice caz, influenţa considerabilă exercitată asupra cărţii lui Blaignan de literatura fiziognomică a timpului, foarte populară inclusiv în anii de început ai celui de-al XVII-lea veac. Documentaţia care i-a servit autorului drept izvor de inspiraţie (nu foarte bogată, dar solidă din punct de vedere ştiinţific, în cadrul căreia celebra *Liber phisionomie* a lui Michael Scotus[150] este cea mai citată) confirmă această concluzie. Nu este însă exclus ca Blaignan să se fi slujit şi de alte modele în redactarea cărţii sale, ca, bunăoară, *De Humana Physiognomonia* (1586) a lui Giovan Battista Della Porta (1535-1615), care a fost unul din cele mai populare tratate fiziognomice de la finele secolului al XVI-lea şi a doua jumătate a veacului următor[151].

Dar, în ciuda acestor asemănări şi a posibilelor filiaţii dintre textul lui George[s] Blaignan şi tratatele fiziognomice din epocă sau mai vechi, este destul de limpede că reperele acestei ştiinţe nu i-au servit autorului decît prin prisma utilităţii pe care o putea avea metoda lor descriptivă: pentru ceea ce urmărea Blaignan – evidenţierea, la tot pasul, a perfecţiunii corpului regal – descrierea fiziognomică constituia, cu siguranţă, calea cea mai potrivită. Din unghiul acestei intenţionalităţi, nu este exagerat să spunem că textul lui nici măcar nu este, la limită, unul *cu adevărat* fiziognomic, în sensul în care – cu certitudine – erau tratatele de acest gen: ca îndreptare *practice* ale modului de a descoperi „omul interior", după semnele corpului. Deşi prin trimiterile la autorităţile medicale antice (precum Galenus) şi la doi dintre autorii celebri ai Renaşterii – Marsilio Ficino şi Picco della Mirandola – juristul francez arată că este familiar cu „canonul" anatomo-fiziologic al corpului, el nu pare deloc interesat de mecanismele „fantasmatice" ale cunoaşterii şi producerii emoţiilor, proprii fiinţei umane (care îi preocupau pe cei doi savanţi italieni[152]) şi nici de hermeneutica semnelor corpului, *per se*. Cum am spus, fiziognomia pare la Blaignan, mai curînd, un *pretext* pentru a exalta corpul regal şi a scoate în relief, *în* şi *prin* el, perfecţiunea „corpului politic". De altfel, autorul lasă să se înţeleagă destul de clar acest lucru încă din prefaţă: *Toutesfois* – scrie el – *nostre but visant à figurer tant par une succinte narration, que par une oculaire demonstration, le parangon des fonctions corporelles aux merveilleuses et excellentes œuvres de nostre Roy, pour soubs la subtilité d'une mesme crayon faire veoir inseparablement le Monarque et la Monarchie ensemble (...)*[153]. Finalitatea textului lui Blaignan pare, aşadar, mai curînd *politică* decît strict ştiinţifică, ceea ce face din el o scriere greu de clasificat: nici pur fiziognomică (ca a lui Della Porta sau, mult mai înainte, Michael Scotus), nici pur politică (în stilul tratatelor din prima jumătate a secolului al XVI-lea sau – şi mai bine – al tratatului lui Jean Bodin, pe care Blaignan este aproape imposibil să nu-l fi cunoscut). Mai plauzibil este să o considerăm ca fiind mixtă. Contopind două tradiţii intelectuale dominante în Franţa celui de-al XVI-lea veac – aceea a scrierilor politice[154] şi cealaltă, a tratatelor fiziognomice –, „Portretul" lui Henric al IV-lea are cîte ceva din amîndouă, instituind, prin imaginarul corpului, ceea ce contemporanul său angevin (adică Bodin) întemeiase prin mijlocirea unei reflecţii juridice şi legislative: regimul politic absolutist. Textul lui George[s] Blaignan dobîndeşte, astfel, încă o particularitate originală.

Sensul acestei mutaţii majore a imaginarului politic (sesizabilă, aparent, numai în Franţa, dar rămîne de văzut dacă numai aici) nu este greu de descifrat: simbolizînd absorbţia completă a „trupului mistic" (şi niepieritor) al regatului în corpul natural (şi muritor) al regelui, ea anula, în mod dramatic, dualismul corporal care depersonalizase

puterea monarhului medieval, distingînd-o de fiinţa deţinătorului său temporar. Dacă, înainte vreme, distanţa dintre corpul fizic şi cel mistic era pusă în scenă – cum am constatat – de o serie întreagă de ritualuri (între care încoronarea şi înmormîntarea erau, cîtuşi de puţin întîmplător, cele mai importante, întrucît arătau, simultan, natura dezincarnată a puterii şi modul ei de întrupare), în noile împrejurări, coincidenţa permanentă dintre entitatea politică şi personificarea ei însufleţită a condus, inevitabil, la absolutizarea corpului natural al regelui, ale cărui gesturi, atitudini şi comportamente au dobîndit menirea de a ilustra, fără răgaz, versantul imaginar al Statului, cu care acest corp se identifica în sensul cel mai profund al cuvîntului. Faimoasele cuvinte atribuite de tradiţie lui Ludovic al XIV-lea, *L'Etat c'est moi*, exprimă cel mai limpede această substituţie, foarte puternică din punct de vedere simbolic, dar şi cu un conţinut potenţial exploziv[155].

Cei care au notat această deosebit de importantă transformare a „corpului mistic" al statului în Franţa au insistat mai puţin – sau deloc – asupra cauzelor ei. În ceea ce ne priveşte, o primă explicaţie credem că ar trebui căutată în mai sus discutata identitate dintre corpul „mistic" (sau politic) şi cel fizic, evidenţiată – poate nu întîmplător – în Franţa, la începutul celui de-al XVI-lea veac, prin bine-cunoscuta teorie a „umorilor". Expresie – cum am constatat – a convergenţei dintre medicină şi politică, această identitate ar putea fi considerată, tocmai din acest motiv, şi urmarea unei treptate „naturalizări" a „corpului politic" (sau „mistic"), indusă de confluenţa mai multor factori, precum reabilitarea renascentistă a corpului, mai buna sa cunoaştere anatomică (care nu s-a limitat numai la cercurile savante, ci, cum a arătat Andrea Carlino, a pătruns, adînc, şi în mediile populare[156]) şi, pe un plan mai general, de noua viziune asupra Naturii, concepută ca o realitate autonomă, „densă", care trebuia explorată şi interpretată metodic, prin observaţia directă (ridicată la rangul de instrument principal al cunoaşterii). Toate aspectele semnalate rezumă un proces lent de reconfigurare a paradigmei de gîndire a epocii, într-un sens, aşa zicînd, „naturalist", ceea ce a avut drept urmare, printre altele, şi apariţia unei concepţii noi, în acelaşi timp „mai complexă şi demistificată"[157], asupra corpului uman, extinsă, în mod firesc, şi asupra „corpului politic".

Explicaţia acestui fenomen trebuie să ia în calcul şi conjuncturа politică imediată. Putem presupune că într-o monarhie ca aceea franceză, sfîşiată de mai multe decenii de războaie civile, preocupată să-şi refondeze o unitate încă precară, simbolul cel mai puternic al coeziunii regăsite nu putea fi decît monarhul, mai precis, monarhul sacralizat. Acesta trebuie să fi fost rostul tocmai discutatului text al lui George[s] Blaignan, aşa cum îl va fi conceput autorul: prezentarea „ilustrată" şi – cum spuneam – cît mai lizibilă a regelui Henric al IV-lea ca o *persona sacra*, în lipsa căreia, scrie în încheiere juristul francez, „poporul" (*le Peuple*) – invitat să se „piardă" în „portretul grăitor" al regelui „pentru a regăsi ascultarea pe care i-o datorează"[158] – s-ar preschimba într-un „animal-cu-o-sută-de-capete, denaturat, sălbăticit [şi] trăind fără Credinţă, fără Lege şi fără Religie"[159].

În Franţa celui de-al XVII-lea veac, mai multe indicii, din categoria expresiilor simbolice ale puterii, ne îngăduie să surprindem această importantă transformare a „corpului politic", descrisă, memorabil, de Marcel Gauchet ca o trecere de la un raport de alteritate a monarhului cu puterea la o relaţie de identificare cu ea[160]. Nu vom stărui asupra celor mai timpurii dintre ele, coincidente, toate, cu domnia lui Ludovic al XIII-lea, precum ceremonia aşa-numitului „lit de justice", prin care Mariei de Medicis i s-a acordat de către Parlamentul din Paris regenţa fiului ei minor,[161] sau ritualul scularii regale – care pregătea ceremonialul încoronării –, modificat la începutul domniei aceluiaşi rege, pentru a i se asocia un alt înţeles[162]. Deosebit de semnificativă ni se pare însă, din acelaşi unghi,

importanţa ieşită din comun care începe să fie ataşată stării de sănătate şi formei fizice şi psihice a monarhului, semn al *politizării* corpului fizic al regelui. *Jurnalul* lui Jean Héroard (1551-1628), medic şi preceptor al lui Ludovic al XIII-lea – amintit şi mai înainte –, care fusese şi medicul lui Carol al IX-lea şi Henric al III-lea, constituie, în acest sens, un exemplu grăitor, fiind, aparent, primul de acest fel, referitor la starea de sănătate a unui monarh: în el, autorul înregistrează zilnic, cu o neobişnuită minuţiozitate, toate stările psiho-somatice ale tînărului rege, precum şi evenimente din viaţa intelectuală a acestuia, de la naştere pînă la vîrsta de 27 de ani (1601-1628). Notaţiile cu caracter medical au în vedere regimul alimentar, sănătatea, starea „fluidelor" corpului regal şi chiar comportamentul sexual al monarhului[163]. Aceeaşi preocupare pentru corpul regelui şi însemnătatea stării lui somatice se întrevede, fără dificultate, şi în – de asemenea mai sus amintitul – *De l'institution du prince*, un tratat de bună educaţie, elaborat de Héroard după modelul „oglinzilor" medievale, concomitent cu *Jurnalul* său medical[164]. Consideraţiile medicale ale autorului nu mai au, aici – se înţelege de ce –, caracterul extrem de atent, clinic, din *Jurnal*. Rolul lor este, acum, de a institui premisele actului politic, căci, pentru medicul lui Ludovic al XIII-lea, condiţia fizic-temperamentală „de plecare" a Delfinului (care, la data publicării tratatului, în 1609, avea numai opt ani) era esenţială ca temei al dobîndirii, printr-o educaţie potrivită, a virtuţilor de bun monarh. Corpul tînărului principe îi apare lui Héroard, „prin toate componenentele sale" (*en toutes ses parties*), nu numai ca „perfect constituit" (*parfaictement formé*), „din creştet pînă în tălpi" (*du sommet de la teste jusques aux pieds*)[165]. În acelaşi timp, el îl vede ca fiind şi perfect echilibrat din punct de vedere umoral (cu predominanţa sîngelui şi a bilei galbene)[166], ceea ce i se pare autorului de foarte bun augur sub raportul capacităţii viitorului rege de a articula, pe această bază temperamentală, educaţia potrivită unui monarh ideal.

În acelaşi tratat, Héroard reiterează şi comparaţia – care, în epoca sa, nu mai era, cum am văzut, inedită, dar rămînea spectaculoasă prin implicaţiile sale – dintre corpul uman şi „corpul statului"[167], rolul monarhului fiind, potrivit medicului regal, de a menţine, printr-o observaţie de tip clinic, integritatea şi sănătatea „corpului politic", întocmai cum procedează medicul cu trupul natural. Nu mai revenim asupra celor spuse privitor la acest aspect mai înainte.

Pe lîngă însemnătatea stării de sănătate şi a formei psiho-fizice a monarhului, centralitatea *corpului* regal în noua şi complexa scenografie a vieţii de curte – ridicată, cu începere din cel de-al XVI-lea veac, nu numai la rangul de emblemă a absolutismului monarhic, dar învestită şi cu statutul unui adevărat model social – reprezintă un alt exemplu al fuziunii simbolice dintre corpul fizic şi „corpul politic", la care ne referim.

Ţinuta monarhului, atitudinile sale, riturile care scandau ciclul cotidian al vieţii de curte (trezirea, masa etc.), neîncetînd să reprezinte expresia unei voinţe de distincţie, cu alte cuvinte, un simbol social, au dobîndit, în egală măsură (sau, poate, în primul rînd), menirea de a vizualiza – printr-o adevărată „înscenare" sau „teatralizare"[168] – însuşi „lucrul public", Statul, omiprezenţa şi omnipotenţa lui, „actualizate necontenit prin naturalizare"[169]. Odinioară, „corpul mistic" al regelui „apărea" numai periodic, cu prilejul marilor ceremonii ale încoronării, intrărilor regale, împărţirii dreptăţii şi – cum am menţionat – al funeraliilor. În secolul al XVII-lea, prin înlocuirea acestor ceremonii cu spectacolul cotidian al vieţii de curte[170], expunerea corpului regal a devenit *permanentă*, avînd rostul de a sugera fuziunea celor două entităţi în fiinţa vie a monarhului. Devenind un exerciţiu zilnic, manifestat, în principal, prin postùrile corpului (gesturi, atitudini, mimică), puterea s-a dispensat de celelalte semne care o ilustraseră pînă atunci (sceptru,

sabie, veşminte specifice etc.), fapt ilustrat de noua portretistică regală[171]. Din acelaşi motiv, starea biologică a corpului regal a dobîndit o veritabilă însemnătate politică, fiind atent supravegheată şi întreţinută de un personal medical cu atribuţii a căror însemnătate le egala pe cele de stat[172].

În acest mod, corpul regal s-a „suprasaturat" simbolic, dar – paradoxal – într-o lume în care simbolurile tindeau să devină din ce în ce mai rare. Acest lucru – vom vedea – nu a rămas fără urmări, dar a fost nevoie să mai treacă un timp pînă ce ele au început să se concretizeze.

Identitatea dintre corpul fizic al monarhului şi cel mistic al statului se reflectă şi în alte trăsături ale absolutismului francez, cum ar fi – spre a da un prim exemplu – specificul său paternalist. Asemănător cu dimensiunea pastorală a regalităţii medievale (şi anume, prin *grija* monarhului pentru supuşi), paternalismul absolutist se deosebea, totuşi, de specificul analog al guvernării medievale, dacă nu prin identitatea stabilită între guvernarea statului şi aceea a familiei (semnalată, în forma unei necesare corelaţii, de majoritatea „oglinzilor" medievale), cu siguranţă, în schimb, prin legătura (originală, se înţelege) dintre actul conducerii şi „guvernarea" corpului – structuri între care era abolită, acum, cel puţin teoretic, orice deosebire[173]. Ceea ce „monarhul-păstor" şi „monarhul-părinte" aveau în comun era o anumită concepţie referitoare la imaturitatea supuşilor (*subjecti*), al căror comportament, caracterizat printr-o „nesupunere naturală" (Bossuet), trebuia atent controlat pentru ca dezordinea să nu se răsfrîngă asupra „corpului politic". Diferenţa dintre cele două tipuri intervine acum în interiorizarea (mai precis, *încoporarea* sau asimilarea) de către cel din urmă a modelului ipostaziat: monarhul absolut nu trebuia numai să-şi îndemne necontenit supuşii la restrîngere şi autocontrol. Datoria lui era şi de a întruchipa el însuşi, necontenit, această cerinţă prin atitudini şi comportament, ilustrînd, astfel, dominaţia raţiunii asupra pasiunilor, ceea ce constituia imaginea însăşi a maturităţii şi, totodată, a masculinităţii, indisolubil legată – mai cu seamă în Franţa – de noţiunea (clasică şi ea) de „bărbat de stat". Teoreticienii francezi ai absolutismului nu au făcut economie de îndemnuri ori de cîte ori au adus în discuţie acest aspect: atît Bodin, cît şi Bossuet, Moreau sau Richelieu insistă asupra cerinţei (cruciale) ca monarhii, asemenea soţilor şi părinţilor, să se disciplineze pe ei înşişi şi să-i disciplineze pe cei pe care îi conduc, pentru ca pasiunile, scăpate de sub control, să nu determine injustiţii sau să legitimeze nesupuneri.

O altă ipostază, tot franceză, a identităţii simbolice dintre monarh şi stat (sau, ca să respectăm formularea pe care am enunţat-o mai sus, dintre corpurile lor – cel natural şi cel mistic) a fost exigenţa purităţii „corpului etnic". Evident, nici acest aspect metaforic al igienei colective nu constituie o invenţie a epocii clasice. Reprezentarea corporală a Bisericii romane în Evul Mediu i-a imaginat, de asemenea, pe devianţii de la credinţă ca „mădulare bolnave" sau „infecţii", îndemnînd – cum ne putem convinge recitind, de pildă manualele inchizitorilor din secolul al XIV-lea[174] – la înlăturarea lor din „trupul" Creştinătăţii. Spre deosebire, însă, de acest tip de „purificare", secolul al XVII-lea nu numai că a introdus – în cazul absolutismului francez – conotaţia etnică a acestei operaţiuni, dar pare a o fi făcut să coincidă, în mod straniu, cu starea de sănătate a monarhului, în felul în care reiese aceasta din rapoartele medicale. În orice caz, aceasta este logica ce transpare, pe de o parte, din preocuparea medicilor lui Ludovic al XIV-lea de a-l face pe augustul lor stăpîn să expulzeze, prin purgaţii repetate, excesele de umori care i-au provocat monarhului, de-a lungul vieţii, mai multe dezechilibre somatice[175] şi, pe de altă parte, din unele măsuri importante adoptate în cursul acestei îndelungate domnii, ca, bunăoară,

revocarea Edictului din Nantes (1685) sau mai puţin cunoscutul, dar, din unghiul care ne interesează aici, tot atît de însemnatul „Cod Negru" (*Le Code Noir*), datînd din acelaşi an, care reglementa politica religioasă şi situaţia sclavilor din coloniile franceze din Caraibe şi America de Nord[176]. Dacă Edictul din Nantes îi expulza, cum bine se ştie, pe protestanţi din regat, primele articole ale „Codului Negru" stipulau, de asemenea, o epurare pe criterii religioase a supuşilor monarhului din teritoriile franceze de peste mări. Acestei măsuri i-au căzut pradă evreii (art. 1) – consideraţi „duşmani declaraţi ai numelui [de] creştin"[177] –, cei de alte confesiuni decît aceea catolică (art. 3)[178] şi catolicii căsătoriţi cu persoane aparţinînd altor religii (uniunile matrimoniale de acest fel fiind interzise prin art. 8)[179]. Excluderea nu era, însă, unicul imperativ al acestui act. Ea era dublată de exigenţa includerii şi a omogenizării populaţiilor locale, prin stipulaţiile referitoare la botezul sclavilor şi la obligaţia acestora de a învăţa Crezul (art. 2), stăpînii fiind, la rîndul lor, îndemnaţi de legiuitor să-i protejeze pe cei pe care îi foloseau ca forţă de muncă, tratîndu-i potrivit normelor caritătii (art. 24-27)[180]. *Une foi, un roi, une loi* – aceasta pare a fi fost ţinta absolutismului monarhic francez, după un presupus slogan care circula în perioada respectivă[181].

Astfel stînd lucrurile, nu este de mirare că adversarii puterii absolute în Franţa celui de-al XVII-lea veac au adoptat forma unei critici severe a comportamentelor şi aspectelor *corporale* ale exponenţilor regimului. Este cazul pamfletelor din timpul Frondei (1648-1653), îndreptate împotriva cardinalului Mazarin (numite, tocmai din acest motiv, „mazarinade", în număr de cîteva mii), care au scos în evidenţă tocmai ceea ce constituia „anti-modelul" „corpului absolutist" : abandonul raţiunii, libertatea instinctelor (îndeosebi sexuale), lăcomia acumulării etc., considerate specifice comportamentului efeminat al celui vizat şi – deloc paradoxal din unghiul tradiţionalei corespondenţe dintre trup şi suflet – întipărite ca stigmate în corpul cardinalului (care suferea, cum se ştie, de gută)[182].

3.4. „De la corpul regal la corpul republican": destructurarea simbolică a monarhiei absolute în secolul al XVIII-lea; apariţia „corpului naţiunii"

Nu alta a fost, un secol mai tîrziu, modalitatea prin care nenumăratele foi volante anonime tipărite în regatul francez au subminat, încetul cu încetul, legitimitatea guvernării lui Ludovic al XVI-lea : prin scoaterea în relief a pretinselor slăbiciuni fizice ale regelui şi în primul rînd a puterii sale de a procrea, de care încă mai depindea, din punct de vedere simbolic – şi potrivit unei foarte vechi tradiţii –, stabilitatea instituţiei monarhice. Întreaga istorie a acestui complicat şi foarte interesant proces – admirabil descris de Antoine de Baecque într-o carte devenită clasică[183], dar şi de alţi autori, care l-au interpretat cu accente puse diferit[184] – constituie un subiect prea amplu pentru a fi tratat, aici, în amănunt. Pentru a scurta expunerea, este suficient să stăruim asupra dimensiunii aşa zicînd metaforice a acestui fenomen de destructurare.

Declinul monarhiei absolute a fost analizat dintr-o varietate de perspective şi prin prisma unei cauzalităţi complexe. Unghiul marxist de interpretare a privilegiat aspectele economice şi sociale ale acestui proces, care, în Franţa, a culminat, cum se ştie, cu criza din iulie 1789. De pe poziţia altor concepţii s-a vorbit (mai curînd neconvingător) despre fragilitatea frontierei dintre absolutism şi tiranie[185] sau (mai cu temei) despre contrastul

dintre indivizibilitatea teoretică a puterii monarhului absolut şi necesitatea tuturor exponenţilor acestei forme de guvernare de a negocia cu multitudinea grupurilor din cadrul structurii de putere a Vechiului Regim (funcţionari, categorii ale nobilimii, instituţii locale etc.), ale căror presiuni diluau considerabil sensul deciziilor adoptate „la vîrf"[186].

Fără să reluăm aici întreaga discuţie referitoare la cauzele Revoluţiei Franceze, să notăm numai că, din punctul de vedere (strict) al reprezentării corpului şi al semnificaţiilor sale politice – care ne-au preocupat în aceste pagini –, criza absolutismului monarhic din cel de-al XVIII-lea veac poate fi interpretată şi ca expresia unui deficit crescînd de *identificare*. Regimul politic instaurat în Franţa începînd cu finele secolului al XVI-lea şi definitivat în primele decenii ale celui următor operase, cum ne amintim, joncţiunea simbolică dintre cele „două corpuri" – al regelui şi al statului – ipostaziate în „fizicalitatea" monarhului. Născută în împrejurările politice şi religioase pe care le-am evocat şi, de asemenea, pe fondul „naturalizării" „corpului politic", această îngemănare a reflectat consolidarea monarhiei franceze, jucînd acelaşi rol şi în planul imaginarului puterii. În acelaşi timp, însă, ea a avut şi un mare neajuns. „Hibriditatea" monarhului nu a putut fi niciodată completă sau totală. Între cele două laturi (sau „corpuri") ale monarhului absolut – cea publică, nepieritoare şi cea fizică sau trecătoare – o *falie* a rămas, în permanenţă, vizibilă, evocînd pentru cei ce priveau zi de zi „chipul puterii" distanţa insurmontabilă dintre însuşirile inerente „lucrului public" (perpetuitate, stabilitate, raţionalitate, universalitate) şi cele proprii umanităţii monarhului. Era, prin urmare, de aşteptat ca atacurile – doctrinare şi simbolice – împotriva regimului politic absolutist să lovească tocmai în acest punct nevralgic, ceea ce s-a şi întîmplat, conducînd la treptata *dez-identificare* a statului în raport cu cel ce-l încorpora.

Acest lucru a fost, dacă nu mai uşor, atunci cu atît mai natural de întreprins, cu cît „încorporarea absolutistă" a statului avusese drept complement inevitabil resorbţia alterităţii puterii, ceea ce a făcut-o să pară *accesibilă* celor asupra cărora se exercita. Pentru a se înţelege mai bine despre ce este vorba, să reamintim, împreună cu Marcel Gauchet (căruia îi aparţine observaţia precedentă[187]), că puterea – definită în sens foucauldian şi marinian ca o „capacitate de a face" sau ca o forţă potenţială de acţiune[188] – îşi extrage forţa de sugestie din impresia de *exterioritate* sau de *alteritate* pe care o degajă, altfel spus, din *sacralitatea* sa. Identificîndu-se cu monarhul, puterea (*recte* statul) a luat chipul acestuia. În acelaşi timp, însă, prin chiar acest pas, ea a ajuns să reflecte imaginea unei puteri care putea fi *luată*, încurajînd, astfel, tentativele de a o captura. Se poate spune, de aceea, că absolutismul a putut fi răsturnat (şi) ca urmare a unei personificări în exces: acţiunile monarhului au început să fie judecate şi evaluate nu prin adecvarea la un principiu transcendent (ca mai înainte), ci, din ce în ce mai mult, prin *ele însele*, cu ajutorul observaţiei nemijlocite, derivată dintr-o experienţă senzorială cotidiană.

Întins pe o perioadă de cîteva decenii[189], dar devenit acut în anii care au premers explozia din 1789, amintitul proces de dez-identificare dintre stat şi monarh a împrumutat, în Franţa, cum am spus, forma denigrării corpului regal[190].

Deznodămîntul se cunoaşte.

Revoluţia din 1789 a inaugurat, astfel, o ruptură în lunga istorie a unităţii dintre corp şi putere. Prin dezincorporare (şi, implicit, prin „des-figurare"), locul regelui în cadrul statului a dispărut. Odată cu el, a dispărut şi figura centrală a identificării, în raport cu care constituenţii societăţii se definiseră, mai întîi, ca membri ai unei unităţi ierarhice (cum se întîmplase de-a lungul Evului Mediu), fiind ulterior „încorporaţi" în trupul fizic,

sacralizat, al regelui, ca în celebra ilustraţie a *Leviathan*-ului lui Hobbes. Problema deschisă, în Franţa, de criza revoluţionară a fost, prin urmare, una a identificării şi reconfigurării „corpului politic", reductibilă, în forma în care a exprimat-o Albert Koschorke, la următoarea interogaţie: „cine avea dreptul de a vorbi şi acţiona ca agent al colectivului politic, în condiţiile în care persoanei regale îi fusese retrasă această întîietate, concomitent cu dreptul de a exprima întregul social?"[191].

Într-o primă instanţă, care coincide cu prologul Revoluţiei, cînd fractura dintre putere şi corpul regal era pe cale de a fi consumată, o soluţie pentru reconfigurarea puterii a părut să fie re-disocierea corpului fizic al monarhului de „corpul politic", cu alte cuvinte, recuperarea vechii forme de personalizare a statului, anterioară secolului al XVII-lea. Este ceea ce propune, bunăoară, Bénigne Victor Aimé Noillac, într-o broşură din 26 februarie 1789 (*Le plus fort des pamphlets*), care, în spiritul vechiului antropomorfism al „corpului politic", reactualizează sinonimia dintre rege şi cap (creier), îmbogăţind-o, însă, prin două identificări suplimentare: aceea dintre monarh şi inimă şi, pe de altă parte, dintre monarh şi stomac. (...) *En France* – scrie autorul – *le roi est la tête de l'Etat; les militaires en sont les mains; les magistrats font partie de la tête: ils sont la bouche, les yeux, les oreilles; ils sont les organes du cerveaux, qui est le roi. Le roi est encore le cœur, l'estomac; et les magistrats sont les viscères. Les grands sont le tronc qui les enveloppe; le peuple est les bras, les cuisses, les jambes et les pieds. Voilà le corps de l'Etat*[192].

Refondarea, în acelaşi mod, a „corpului politic" (sau, după expresia lui Claude de Seyssel, a „corpului mistic" al statului) pe temeiul armoniei regăsite dintre membrele sale, dispuse ierarhic şi redefinite funcţional, constituie scopul urmărit şi de alţi autori ai epocii. Într-o broşură privitoare la „cele patru Stări ale Franţei" (*Les Quatres États de la France*), Laurent-Pierre Bérenger evocă, de asemenea, această armonie, dar o condiţionează, totuşi – fapt inedit – de datoria monarhului de a lucra în folosul tuturor membrelor „corpului politic"[193].

După izbucnirea Revoluţiei, în lunile şi anii imediat următori – mai ales după fuga la Varennes a regelui şi executarea, în ianuarie 1793, a cuplului regal – tentativele de reconstituire în sens tradiţional a „corpului politic" au încetat. Pînă a nu fi în vreun fel refondată, „eliberarea" puterii de trupul cu care se confundase a suscitat – cum se întîmplă întotdeauna în astfel de momente – multiple reacţii de re-apropriere, ilustrate de tentativele liderilor succesivi ai Revoluţiei de a o „re-capta" prin întruchiparea unui model nou de „leadership" politic, centrat pe raţionalitate, cumpătare, autocontrol şi ideea de sacrificiu. Aceasta, cel puţin, este cheia antropologică pe care Dorinda Outram ne-o propune pentru a citi evenimentele revoluţionare[194], cînd – atunci, ca mai tîrziu – puterea s-a dispersat, suscitînd o aprigă competiţie pentru legitimitate (în acelaşi sens, dar din unghiul teoriei foucauldiene a discursului, François Furet a caracterizat interstiţiul respectiv ca fiind dominat de competiţia discursurilor, ca expresie a căutării unei noi legitimităţi[195]).

Pînă la urmă, în ciuda acestor repetate încercări, locul puterii a rămas „gol", în Franţa[196] (cel puţin, pînă la Consulat), „corpul politic" al Republicii reconstituindu-se într-un „corp" nou, „corpul naţiunii", sortit să devină, cu începere de atunci, principala expresia imaginară a integrării colective, nu numai în Franţa, ci pretutindeni în Europa. Ne referim, evident (aşa cum am făcut-o pretutindeni în aceste pagini), la o metamorfoză a imaginarului, care nu evacuează, nicidecum, celelalte procese şi fenomene (mai ales politice şi sociale) care au avut loc în aceşti ani de tumult revoluţionar şi nici nu pretinde să le explice prin recursul la „cheia" expresiilor mentale colective. Geneza naţionalităţilor în Europa a fost un fenomen îndelungat şi complex, iar modul cum s-a manifestat ea la

nivelul imaginarului constituie numai un aspect, între multe altele, al acestui proces. Din acest unghi, ceea ce în vocabularele politice europene din secolul al XIX-lea (inclusiv în Principatele Române) se exprimă prin sintagma „corpul naţiunii" constituie o nouă formă de reprezentare colectivă, născută din disoluţia „corpului politic" medieval. După cum bine s-a explicat de către toţi cei ce au analizat fenomenul[197], democratizarea inerentă, la început, oricărui proces revoluţionar aduce, invariabil, cu sine abolirea temporară a „eului" colectiv care servise ca mediu al auto-reprezentării (identificării). Acest lucru se întîmplă pentru că societatea democratică născută din răsturnarea „vechiului regim" (oricare ar fi acesta) este, prin însăşi principiul ei structurant – individul autonom –, o societate „acorporală", ostilă din principiu oricărei organicităţi. În acelaşi timp, însă, deoarece ea se pretinde, prin chiar caracterul ei „democratic", sinonimă cu „poporul suveran", iar „poporul" nu se poate manifesta politic în integralitatea sa, această nouă societate are nevoie să instituie sau să construiască o *reprezentare*. Reprezentarea este „instituită" de noile principii, reguli, norme etc., prin care se exercită actele politice ale celor ce se consideră (şi sînt consideraţi) „reprezentanţii" aleşi ai „poporului". Se întîmplă aşa pentru că toţi indivizii autonomi trebuie reuniţi (mai exact, *încorporaţi*) într-o ficţiune despre care se spune că le „exprimă" voinţa colectivă. Altfel spus, prin care pot „vorbi" la unison, prin intermediul celor care îi reprezintă ca „părţi" (membre) ale acestui „corp" imaginar.

În acest mod s-a născut „poporul", o ficţiune echivalată, apoi, în Franţa, cu „naţiunea", care s-a substituit, la nivelul imaginarului, „corpului politic" medieval. De ce această nouă ficţiune a împrumutat tot o formă corporală este greu de spus, iar dezbaterea acestei probleme ne-ar duce prea departe. Un posibil răspuns ar fi că cel care a contribuit cel mai mult în epocă la cristalizarea noului imaginar politic (fără a-şi fi propus, desigur, acest lucru) a fost Emmanuel Sieyès, al cărui scop imediat a fost de a legitima rolul „stării a treia" ca expresie a întregii „naţiuni", constituită în „adunarea naţională"[198] (de altfel, el pare a fi fost cel dintîi care a „reciclat" imaginea şi expresia verbală ale „corpului", „relocalizîndu-le", încă din 1788, în *Essai sur les privilèges*, în „marele corp al cetăţenilor" – *le grand corp des citoyens*[199]). Procedeele utilizate de Sieyès (care – *nota bene* – a fost preot) pentru a-şi realiza intenţiile sînt bine-cunoscute şi au fost deja discutate pe larg, fără a mai necesita vreo reluare[200]. Mai interesantă este detalierea diferenţelor dintre noul „corp al naţiunii" şi „corpul politic", pentru că ele ne ajută să înţelegem răsturnarea mentală care s-a petrecut prin trecerea de la unul la celălalt.

Faţă de principiile de structurare ale „corpului politic", „corpul naţiunii" a constituit nu numai o ruptură, ci şi o răsturnare. Mai întîi, prin abolirea principiului ierarhic. În timp ce „trupul politic" fusese imaginat, cum ne amintim, în conformitate cu o strictă repartiţie funcţională a membrelor, începînd cu „capul" (regele) şi terminînd cu „picioarele" (poporul obişnuit), „corpul naţiunii", dimpotrivă, era unul egalitar, constituind – în conformitate cu faimoasa întrebare, urmată de răspuns, inserată de Sieyés la începutul tratatului său[201] – o *totalitate* omogenă şi indivizibilă. Această particularitate este extrem de importantă deoarece depăşea, prin adîncime şi consistenţă, simpla unitate a unui „corp politic". Aparent, egalitatea nu presupune neapărat omogenitatea şi indivizibilitatea. Este, însă, clar că le favorizează[202]. Faptul că „naţiunea" imaginată de Sieyès se confunda, în realitate, cu „starea a treia", constituită din membri liberi, egali în drepturi şi avînd aceeaşi origine, excluzîndu-i, pe de altă parte, pe privilegiaţi (minoritari şi datori să se supună deciziilor majorităţii), făcea ca noul „corp" să împrumute un caracter organic, infinit mai puternic decît cel al „corpului politic" medieval, care nu fusese omogen, ci

numai unificat, prin „suflet". Pe de altă parte, definirea „naţiunii" ca o totalitate de voinţă şi acţiune (*un tout voulant et agissant*)[203] îi sporea şi mai mult acesteia specificul integrator. De aici înainte, „marele corp al cetăţenilor", adică „poporul"-„naţiune" (identificat cu „starea a treia" şi animat de principiul cvasi-mistic al „fraternităţii"[204]), nu va mai fi gîndit decît aşa cum îl concepuse fostul abate francez: în termenii întregului omogen sau ai totalităţii[205], aflaţi, în mod direct, ca urmare a logicii lor implicite – includerea-excluderea[206] –, la originea politicii de „epurare"/„purificare" a Terorii iacobine[207].

Dacă, aşa cum am spus mai sus, noua imagine a naţiunii a fost urmarea nescontată a unei intenţii de legitimare a unei anumite reprezentativităţi politice (a „stării a treia" constituită în Adunare Naţională în raport cu „poporul"), nu este exagerat să presupunem că forma adoptată de această nouă imagine încorporează multiple influenţe colaterale. Ea reflectă, de fapt, paradigma culturală a epocii, precum şi a mediului şi circumstanţelor imediate în care a luat naştere, faţă de care nu avea cum să ia distanţă. Nu vom insista asupra sacralităţii noului „corp al naţiunii", indusă fie de uniunea mistică a fraternităţii, creatoare a spiritului *comunitar*, fie de un soi de „botez" sangvin[208], fie, în sfîrşit – cum a explicat Ernst H. Kantorowicz[209] –, de transferul progresiv al acestei calităţi (sacrul) de la reperele simbolice medievale (*regat*, *dinastie* etc.) la repere noi (*patrie*, *naţiune*), constituite, adesea, prin extensia semantică a unor mai vechi noţiuni. Ipotezele sînt, în această privinţă, numeroase şi nu, în totalitate, reciproc incompatibile. Ni se pare, însă, la fel de evident că aspectul de „totalitate omogenă" al noului „corp" datorează mult concepţiei *medicale* a corpului uman – schiţată de Andreas Vesalius şi definitivată de teoria lui William Harvey – potrivit căreia trupul era o entitate globală, a cărei viaţă depindea de comunicarea constantă dintre toate principiile sale vitale, şi, în primul rînd, de sînge, conceput ca irigînd, fără deosebire, toate organele. Spre aceeaşi concluzie, referitoare la influenţa cunoştinţelor medicale ale epocii asupra imaginarului „corpului naţiunii", ne îndreaptă şi principiul „regenerării", pe care Sieyès l-a instituit (întîmplător sau nu) ca temei al funcţionării permanente a Adunării Generale, alături de „adunaţie" (*adunation*) şi „reprezentare"[210]. Prin „regenerare", fostul abate înţelegea un mecanism politic: alegerea periodică (anuală) a unei treimi din membrii Adunării Naţionale[211], ceea ce ar fi fost de natură nu numai să facă respectate democraţia şi reprezentativitatea pe care se baza noul organism politic, ci să-i asigure şi permanenţa – o permanenţă care nu excludea schimbarea, după modelul – care îi era, poate, familiar lui Sieyès – al Bisericii (cea mai la îndemînă comparaţie, pentru acel timp). „Regenerarea" nu era, însă, în vocabularul epocii, un termen politic, ci medical (mai exact, religios şi medical, ceea ce lămureşte şi mai bine de ce l-a folosit Sieyès): el evoca „refacerea" părţilor tari ale organismului (oasele). În acest dublu sens, cuvîntul este prezent atît în Dicţionarul din 1740 al Academiei, cît şi în *Enciclopedia* lui Diderot. Intrarea lui în limbajul politic datează, aparent, din 1788, cînd un alt abate, Grégoire, l-a folosit pentru a demonstra beneficiile sociale şi politice ale emancipării evreilor. Titlul broşurii sale este de la sine grăitor: *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs*[212].

Aceeaşi circulaţie între vocabularul medical al corpului şi vocabularul politic este pusă în lumină şi de ampla discuţie prilejuită de inventarea ghilotinei şi de efectele acesteia asupra supliciului decapitării[213]. Propunînd-o Adunării Naţionale la 1 decembrie 1789 ca o metodă „democratică", „aseptizată" şi „fluidizantă" prin mecanizare a execuţiilor publice, autorul ei, medicul Joseph Ignace Guillotin (1738-1814), îi justifica utilitatea prin efectele, aşa zicînd, biologice ale noii maşini: moartea instantanee a condamnatului, datorată întreruperii circuitului nervos al corpului, dar fără „deteriorarea" sufletului, care – afirma

inventatorul – era nelocalizabil, aflîndu-se pretutindeni în corp. Nu toţi medicii epocii au fost de acord cu această teorie. Samuel Thomas von Sömmering şi Charles-Emmanuel Sedillot, de pildă, adepţi ai topografiei tradiţionale a corpului, considerau că sufletul era inseparabil de cap (mai exact, de creier), ceea ce făcea ca, după operaţiunea de tranşare, acesta să mai „trăiască" un timp, în calitatea sa de sediu al conştiinţei. René Gastellier, J.B.F. Léveillé şi celebrul Pierre-Jean-Georges Cabanis (care a jucat, ocazional, şi un rol politic) credeau că, dimpotrivă, principiul vital nu are un sediu exclusiv, funcţiile vitale fiind răspîndite în ansamblul corpului. Potrivit interpretării lor (dar şi a altora), diferitele părţi ale corpului erau legate între ele prin măduva spinării, caracterizată ca „loc de întîlnire al celor mai multe dintre senzaţii" (Cabanis), „organ esenţial al vieţii" (Gastellier) şi factor al unităţii sistemului nervos (nervii fiind consideraţi de J.B.F. Léveillé „singurele organe ale sentimentului")[214]. Lui Cabanis, translarea acestui model de la corpul fizic la cel politic îi apărea ca un lucru firesc. „Corpul politic" – afirma el (dar la fel de bine ar fi putut să se refere şi la cel „naţional") – era unul viu prin toate părţile sale, conştiinţa acestuia – lipsită de un sediu precis – fiind întruchipată de toţi cei ce reprezintă acest „corp", legaţi de întreg, a cărui expresie o constituiau întocmai cum părţile trupului erau unificate prin măduvă şi terminaţiile nervoase. Pentru Cabanis, „corpul politic" era, precum cel fizic, un ansamblu de părţi corespondente, sistemul reprezentării instaurînd în acest „corp" o permanentă circulaţie între popor şi cei ce-l guvernau[215]. Este drept că el nu se referă, prin această analogie, la sînge, ci la sistemul nervos. Acesta, nu sîngele, pare a fi fost pentru fostul administrator al spitalelor din Paris şi – putem presupune cu temei – pentru ceilalţi medici, contemporanii săi, factorul unificator al organismului, descoperit şi cercetat asiduu la finele secolului al XVIII-lea şi începutul celui următor[216]. Imaginea totalizantă a corpului este însă o realitate la toţi cei menţionaţi şi, pînă la urmă, acest lucru contează. Prezenţa ei demonstrează că interpretarea organicistă şi totalizatoare a „corpului naţiunii" se inspira aproape în întregime din discursul medical.

Principiu constitutiv al naţiunii, totalizarea nu şi-a asociat, însă, oricît ar părea de ciudat, şi un „chip" specific, apt să figureze noul „corp". Mai bine spus, nu de la început. Aceasta este a doua particularitate care deosebeşte „corpul politic" medieval de succedaneul său modern.

Ca parte a „corpului politic" (ulterior, identic cu acesta), monarhul contribuise (în Franţa) şi la „figurarea" acestui corp, cu alte cuvinte, îi conferise o „faţă". Înlocuirea acestui „chip" cu un altul nu s-a făcut, după 1789, imediat şi, mai ales, nu fără dificultăţi şi tatonări succesive. Cum putea fi „întruchipat" un „corp", evocat printr-o reprezentare politică (Adunarea Naţională), dotată cu o multiplicitate de „feţe", care se succedau neîncetat, prin „regenerarea" periodică a unei părţi a membrilor ei? Într-o primă instanţă, după abolirea monarhiei, Adunarea a optat (în august 1792) pentru o personificare feminină a noii Republici[217]. Foarte repede, însă, după numai un an, cu prilejul primei aniversări a căderii monarhiei (august 1793), emblema a fost schimbată, fiind înlocuită cu o statuie de dimensiuni colosale, simbolizînd Poporul, înarmat cu ghioaga lui Hercule[218]. În noiembrie acelaşi an, eroul grec a devenit, ca urmare a contribuţiei esenţiale a lui Jean-Louis David, care avusese ideea, personificarea oficială a poporului francez[219], dar numai pentru scurt timp, fiind, pînă la urmă, înlocuit prin alegorizări feminine. Acestea din urmă au ipostaziat, începînd de atunci, noua comunitate naţională franceză, modelul ajungînd să fie, în secolul al XIX-lea, unul european[220].

Figurarea feminină a „corpului naţiunii" a suscitat interpretări diferite. Unii[221] au considerat că inversiunea iconografiei exclusiv masculine prin care Vechiul Regim ilustrase

încarnarea puterii a continuat să sugereze, de fapt, locul ei „gol", deoarece feminitatea constituia, din punct de vedere politic, la cumpăna dintre secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, una dintre expresiile alterităţii totale. Nici Revoluţia Franceză, nici regimurile care i-au succedat nu au recunoscut femeilor vreun drept de reprezentare (rezervat numai masculinităţii).

Potrivit altor interpretări[222], menirea simbolică a acestor figurări era de a reprezenta valorile ancestrale şi durabile ale „ţării", permanenţa comunităţii, aşezată sub semnul unei feminităţi „materne", telurice şi fecunde. Valorile normative, în schimb, cele imediate, destinate să dirijeze conduitele colective, erau, esenţialmente, tipic masculine şi, de fapt, acestea contau.

Tot atît de bine, însă, ni se pare că figurările feminine ale naţiunii ar putea fi interpretate ca translarea în modernitate a unei imagini foarte vechi sau ca o metamorfoză a unui *topos* religios: cel al „Bisericii-mamă" sau al Fecioarei, care îşi ocroteşte şi adăposteşte („la sînul ei") fiii. Este o ipoteză cu atît mai demnă de atenţie cu cît naţiunea – aşa cum am spus şi mai sus – pare a fi încorporat numeroase valori religioase, care au generat un ataşament faţă de această comunitate la fel de puternic ca cel al credinţei; cu alte cuvinte, unul cvasi-religios.

Note

1. Este punctul de vedere al lui David George Hale, *op. cit.*, *passim*.
2. *Cf.* Alexandre Koyré – a rezumat magistral această schimbare ca o trecere de la „lumea închisă la universul infinit" (*Du monde clos à l'univers infini*. Traduit de l'anglais par Raissa Tarr, Paris, Gallimard, 1991, *passim*; *v.* şi David George Hale, *op. cit.*, pp. 107 *sqq.*).
3. *Cf.* Daniel Becquemont, *La machine du monde et la machine à feu*, „Revue des sciences humaines", n. 186-187, 1982-1983, p. 216.
4. *Ibidem*.
5. Acest sens este, aproape invariabil, unul instrumental, „maşina" servind la exemplificarea şi imitarea modului de acţiune al unei forţe naturale (*v.* în acest sens Claude Reichler, *Machine et machination : la ruse des signes*, „Revue des sciences humaines", n. 186-187, 1982-1983, p. 33).
6. Am preluat această sugestie de la Gérard Simon, *Les machines au XVII^e siècle : usages, typologie, résonances symboliques*, în idem, pp. 10-11, 13.
7. *Cf.* Jean-Jacques Courtine, *Le corps désenchanté : lectures et langages du corps dans la physiognomonie de l'âge classique* în *Le corps au XVII^e siècle*. Actes du premier colloque conjointement organisé par „North American Society for Seventeenth-Century French Literature" et le „Centre International de Rencontres sur le XVII^e siècle", University of California, Santa Barbara (17-19 mars 1994). Édités par Ronald W. Tobin, Biblio 17-89, *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, Paris-Seattle-Tübingen, 1995, pp. 49-52.
8. *V.* în acest sens mai sus menţionatul tratat din 1606 al lui Edward Forset (*A Comparative Discourse of the Bodies Natural and Politique*; *cf.* David George Hale, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 67 *sqq.* şi 90-92). După părerea noastră, însă, tratatul lui Forset aparţine mai curînd spiritului Renaşterii decît scientismului secolului al XVII-lea, trebuind studiat în acest context, din care fac parte şi mai sus amintitele tratate franceze din veacul al XVI-lea.
9. *V.* Andreas Musolff, *Metaphor, Nation and the Holocaust...*, pp. 107-111.
10. *For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE (in Latin, CIVITAS), which is but an Artificial Man; though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended"; and in which, Soveraignity is an Artificiall Soul, as giving life and motion to the whole body* (Thomas Hobbes, *Leviathan or the*

matter, forme & powert of a commonwealth, ecclesiastical and civill. Edited by A.R. Waller, Cambridge University Press, 1904, p. XIX [„Introduction"]. O altă versiune, fragmentară și on-line, a tratatului se află la următoarea adresă: http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-a.html#INTRODUCTION [consultat la 10.08.2010]; o altă variantă, cu o ortografie ușor diferită, la http://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm#2H_4_0001; consultat la 12.08.2012). *Cf.* și Chantal Jacquet, *Le corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 67-69 și *Le Corps*, ed. cit., pp. 147-148.

11. [...] *Sovereignty is an Artificiall Soul, as giving life and motion to the whole body; the Magistrates and other Officers of Judicature and Execution, artificial Joynts; Reward and Punishment (by which fastened to the seat of the sovereignty, every joint and member is moved to perform his duty) are the Nerves, that do the same in the Body Natural* (Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. cit., p. XIX [„Introduction"] și p. 171 [cap. XXIII, „Of the Publique Ministers of Soveraign Power"]; de asemenea, http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-a.html#INTRODUCTION (consultat la 10.08.2010); de asemenea, http://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm#2H_4_0001 (consultat la 12.08.2012); *v.* și Chantal Jacquet, *op. cit.*, pp. 127-130. *Cf.* și Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 354-356, pentru o discuție sumară a tratatului, cu mai multe citate din el, în note.
12. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. cit., cap. XXIX, „Of those things that Weaken, or tend to the Dissolution of a Common-wealth", pp. 232-242. Pentru o discuție a maladiilor politice din *Leviathan*, *v.* și Andreas Musolff, *Metaphor, Nation and the Holocaust...*, pp. 112-115.
13. *V.* Dietmar Peil, *op. cit.*, pp. 424-429.
14. Caracterul delegat al puterii monarhice nu o transformă, însă, neapărat, într-o putere diminuată, întrucît – consideră Hobbes – cei care l-au autorizat pe rege să acționeze în numele lor nu (mai) au dreptul să intervină (interfereze) cu faptele monarhului, adică să-i „strunească" în permanență guvernarea, atît timp cît această guvernare este în consonanță cu cele două scopuri fundamentale pentru care multitudinea oamenilor a instituit statul: apărarea vieții fiecărui individ și asigurarea protecției sale (ceea ce, în „starea de natură", ar fi fost imposibil). Pentru această interpretare și, în general, concepția politică hobbesiană, *v.* Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. III, *Hobbes and Civil Service*, Cambridge University Press, 2004, mai ales cap. 6, „Hobbes and the purely artificial person of the state", pp. 177-208. De asemenea, idem, *Visions of Politics*, vol. II, *Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, 2004, cap. 14, „From the state of princes to the person of state", pp. 402-404.
15. Unitatea corpului hobbesian – cheia însăși a supraviețuirii acestuia – este, în mod evident, pe lîngă o rezultantă a păcii (care este o condiție, așa zicînd, juridică), și un efect al „sufletului", dar al unuia „artificial" (*Artificiall Soul*), căruia Hobbes îi atribuie suveranitatea și capacitatea de a da viață și mișcare întregului trup (*v.* în acest sens Katherine Bootle Attié, *Re-Membering the Body Politic: Hobbes and the Construction of Civic Immortality*, „English Literary History (ELH)", vol. 75, n. 3, 2008, p. 504.
16. *V.* în acest sens Antoine de Baecque, *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Paris, Calman-Lévy, 1993, pp. 115-116 și *Dictionnaire du corps...*, ed. cit., pp. 249-250 (art. „Corps politique", semnat de Diane Lamoureux). Pentru o descriere amănunțită a gravurii imprimate și a simbolurilor acesteia și pentru comentarea lor, *v.* Horst Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'État moderne. Illustrations des œuvres et portraits*. Préface de Olivier Christian. Traduit de l'allemand par Denise Modigliani, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003, pp. 7-10 *sqq.*, 25-51, 69 *sqq.* (care repertoriază și variantele ulterioare ale ilustrației, autorul/autorii lor și sursele intelectuale medievale și premoderne – continentale și engleze – ale „corpului uriaș").
17. *Cf.* Chantal Jacquet, *op. cit.*, pp. 71-72. *V.*, însă, *supra*, n. 14, interpretarea diferită a puterii monarhice și a sursei acesteia, la Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. III, cap. 6, *passim*.
18. Pentru importanța procedeului metaforic în expunerea noii concepții despre stat a lui Hobbes, *v.* Philippe Crignon, *Représentation et communauté. Sur Thomas Hobbes*, „Archives de Philosophie", Tome 68, n. 5, 2005, p. 502 și *passim*. Autorul notează că Hobbes, deși a recurs la metafora

corpului în *Elements of Law* (1640), a renunţat la ea în *De Cive* (1642), pentru a o relua în *Leviathan* (1651), ezitări care s-ar datora ostilităţii filosofului faţă de conceptul de organicism în politică şi de procedeul metaforic, apreciat drept inutil în proba implicită a veritătii, pe care o implica raţiunea. Aceeaşi opinie la Katherine Bootle Attié, a cărei teorie este că metafora corporală întrebuinţată de Hobbes ar constitui o dovadă că filosoful englez a fost legat de vechiul sistem cosmologic de reprezentare a lumii prin mult mai multe lucruri decît se crede (*op. cit.*, *loc. cit.*, *passim*).

19. *V.* în acest sens, din nou, Dietmar Peil, *op. cit.*, p. 891 şi Francesca Rigotti, *Metafore della politica*, pp. 61 *sqq.*, potrivit căreia, în textele de filosofie socială şi politică din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, ipostaza organică şi cea mecanică ale corpului politic nu au fost exclusive, ci *complementare*, desemnînd o figură identică a organizării, definită de principiile diferenţierii funcţionale şi subordonării părţilor faţă de „totalitatea" lor constitutivă. Divorţul lor – cel puţin în cadrul limbajului politic – s-ar fi produs – afirmă autoarea – tîrziu, spre finele epocii romantice, fiind, însă, anticipat de Diderot, căruia i s-ar datora readucerea în prim-plan a metaforei politice organiciste (*ibidem*, pp. 82-83). Quentin Skinner (*Visions of Politics*, vol. III, cap. 6, *passim*) consideră însă că cel dintîi care a rupt irevocabil cu această tradiţie a fost Hobbes, completamente ostil organicismului din secolele precedente.
20. *For what is the Heart, but a Spring ; and the Nerves, but so many Strings ; and the Joynts, but so many Wheels, giving motion to the whole Body, such as was intended by the Artificer ?* (Thomas Hobbes, *Leviathan*..., ed. cit., p. XVIII [„The Introduction"] ; de asemenea, http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-a.html#INTRODUCTION ; consultat la 10.08.2010). Dimensiunea mecanicistă (mai exact, comparaţia cu alcătuirea orologiului) a „corpului politic" la Hobbes apare şi înaintea *Leviathan*-ului, în *De Cive* (1642) (*apud* Katherine Bootle Attié, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 502).
21. Hobbes a cunoscut *Discours de la méthode* imediat după aparţia tratatului, în 1637, primindu-l – aşa cum se afirmă – chiar de la Descartes (*cf.* Horst Bredekamp, *op. cit.*, p. 53).
22. René Descartes, *Traité de l'homme* (1648). Reiau aici, rezumîndu-le, principalele idei din ediţia în limba română, *Tratat despre om* în idem, *Lumea*. Traducere, studiu introductiv şi notă biografică de Ion Deac, Bucureşti, Ed. Iri, 2003, pp. 113-177, precum şi consideraţiile formulate de Sébastien Jahan, *op. cit.*, pp. 261-262, Chantal Jacquet, *op. cit.*, pp. 95-104 şi David Le Breton, *Antroplogia corpului şi modernitatea*..., ed. cit., *passim*.
23. Comparaţia cu orologiul – înţeles ca un mecanism perfect – a devenit, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, unul din „tropii" principali ai imginarului politic occidental (*v.* Francesca Rigotti, *op. cit.*, pp. 73-75).
24. *Cf. Tratatul despre om*, *loc. cit.*, pp. 113, 176.
25. Pentru Descartes, sîngele – asupra căruia revine de mai multe ori în tratatul său (*cf. Tratatul despre om*, ed. cit., 117, 119, 149) – pare a juca în organism rolul unei adevărate forţe motrice, aflîndu-se, indirect, prin intermediul „spiritelor animale", la originea tuturor mişcărilor, senzaţiilor şi sentimentelor corpului, considerate de filosof drept manifestări pur mecanice, fără vreo legătură cu ceea ce el numeşte, după Platon, „sufletul raţional" (de origine divină şi localizat în creier), care dă viaţă corpului (*Tratatul despre om*, ed. cit., *passim* şi Paul Hoffmann, *Modèle mécaniste et modèle animiste. De quelques aspects de la représentation du vivant chez Descartes, Borelli et Stahl*, „Revue des sciences humaines", n. 186-187, 1982-1983, pp. 199-203, despre interpretarea mecanicistă a corpului de către Descartes şi rolul sîngelui de forţă motrice).
26. Andrew Cunningham, *The Principality of Blood. William Harvey, the Blood, and the Early Transfusions Experiments* în Catrien G. Santing, Jetze J. Touber (editors), *Blood – Symbol – Liquid*, Leuven, Paris, Walpole, MA, Peeters, 2012, pp. 199-201.
27. Acest aspect este cel mai evident în tratatul lui Thomas Hobbes. Spre deosebire de reprezentările „naturaliste" din veacul al XVI-lea, care – ca în tratatul lui Claude de Seyssel – asociau „corpului/corpurilor mistice ale Statului" şi ciclurile biologice specifice trupului uman, corpul artificial al statului hobbesian pare a fi veşnic, întrucît menţinerea lui garantează comunităţii

oamenilor conservarea vieții și apărarea, adică cele două scopuri în virtutea cărora fusese creat Statul, incompatibile cu starea naturală inițială a oamenilor (*v.* în acest sens Katherine Bootle Attié, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 498).

28. După unele interpretări mai recente, mecanicismul cartezian nu ar fi decît pur instrumental și euristic, neimplicînd o convingere, așa zicînd, ontologică. Ceea ce ar fi urmărit să scoată în relief autorul *Discursului asupra metodei* prin această comparație ar fi fost numai ideea autonomiei gnoseologice a corpului, eliberat, astfel, de tradiționalul recurs la complexul de factori mundani și extra-mundani, specifici paradigmei interpretative scolastice (*cf. Le Corps...*, ed. cit., pp. 50-53 *sqq.*).
29. *V.*, în acest sens, Katherine Bootle Attié, *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim* și Philippe Crignon, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 495, 512.
30. *Cf.* pentru acest aspect Rafael Mandressi, *Le regard de l'anatomiste...*, p. 161 și idem, *Dissections et anatomie...*, *loc. cit.*, pp. 326-333. Dintr-un punct de vedere mai teoretic, *v.* și David Le Breton, *Antropologia corpului și modernitatea....*, *passim* și *La sociologie du corps...*, pp. 29-30 *sqq.* Pentru noua perspectivă scientistă asupra corpului *v.*, de asemenea, Amos Funkenstein, *op. cit.*, p. 56. Pentru noua metodă a lui Descartes de a gîndi realitatea – prin descompunerea acesteia în fragmente și, în al doilea rînd, de la simplu la complex –, expusă în *Discours sur la méthode* (1637), *v. inter alia* Barbara Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Machine...*, p. 24.
31. Tratatul lui Vesalius era, în același timp, un atlas al organelor, un dicționar anatomic, un manual de disecție și o descriere detaliată a corpului uman (*v.* Nancy G. Siraisi, *Vesalius and Human Diversity in „De humani corporis fabrica"*, „Journal of the Warburg and Courtlaud Institutes", Vol. 57, 1994, p. 63) care, grație sistemului de referințe încrucișate dintre text și „ilustrații", îngăduia cititorului să înțeleagă alcătuirea diferitelor părți ale corpului fără necesara (pînă atunci) vizualizare a cadavrului (Luigi Lazzerini, *Anatomy and Blood Sacrifices in the Renaissance Period. The Frontispiece of „De humani corporis fabrica" by Andreas Vesalius and the Sacrificial Scene* în Catrien G. Santing, Jetze J. Touber (editors), *op. cit.*, pp. 86-88).
32. A doua ediție, considerabil revizuită, a apărut tot la Basel, în 1555, în tipografia lui Johannes Herbst (Oporinus) (Vivian Nutton, *Introduction* [nepaginată] la Andreae Vesalii, *De Humanis Corporis Fabrica. On the Fabric of the Human Body*. An annoted translation of the 1543 and 1555 editions of Andreas Vesalius' *De Humani Corporis Fabrica* by Daniel Garrison and Malcolm Hast. Historical introduction by Vivian Nutton, Northwestern University, Evanston, Il. USA (http://vesalius.northwestern.edu; consultat: 28.02.2014).
33. Profesor la Universitatea din Padova (1537-1544), unde a contribuit la înnoirea substanțială a studiilor de anatomie, și medicul curant (*medicus familiaris ordinarius*) al împăratului Carol Quintul și al lui Filip al II-lea, Vesalius s-a născut la Bruxelles, a studiat la Universitățile din Louvain, Paris și Padova, obținînd în 1537 titlul de „doctor în medicină" (*doctor medicinae*). În contrast cu obiceiul timpului, care separa practica disecțiilor de predarea anatomiei, Vesalius le-a unificat în cadrul aceleiași „științe", ceea ce l-a pus în situația de a schița, treptat, o nouă imagine a corpului (*cf.* C.D. O'Malley, *Andreas Vesalius, 1514-1564. In memoriam*, „Medical History", vol. 8, n. 4, October 1964, pp. 299-308; Jerome J. Bylebyl, *The School of Padua: humanistic medicine in the sixteenth-century* în *Le corps à la Renaissance*. Actes du XXXe Colloque de Tours [1987]. Sous la direction de Jean Céard, Marie-Madeleine Fontaine, Jean-Claude Margolin, Paris, Éditions Aux Amateurs de Livres, 1990, pp. 353 *sqq.*, cu multe detalii despre organizarea studiilor medicale la Universitatea din Padova și despre activitatea de anatomist a lui Vesalius; David Le Breton, *La chair à vif...*, p. 74; Vivian Nutton, *op. cit.*, *loc. cit.*; pentru biografia lui Vesalius și concepția sa anatomică, *v.* și Sébastien Jahan, *op. cit.*, pp. 244-248, care exagerează, însă, ruptura dintre Vesalius și Galenus).
34. În prima jumătate a secolului al XVI-lea, aproximativ între 1520 și 1541, toate tratatele lui Galenus au fost traduse în limba latină, semn al marelui interes al cercurilor umaniste ale epocii pentru opera medicului grec (Jerome J. Bylebyl, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 340, 357).
35. *V.*, în acest sens, sugestia lui Magali Vène, *op. cit.*, pp. 12-13. Mai precis, noua anatomie a lui Vesalius instituia ca principiu fundamental al cunoașterii corpului omenesc observația directă.

Pentru a aprecia mai bine însemnătatea unui asemenea demers, atît de banal astăzi, se cuvine reamintit că, pînă la apariţia tratatului menţionat (*De humani corporis...*), anatomia umană şi pratica disecţiilor nu aveau alt rost decît – cum, de altfel, am mai precizat – să confirme – cu orice preţ – concluziile lui Galenus referitoare la anatomia animală, discrepanţele – mai mult decît evidente – dintre ele fiind sumar expediate drept „anomalii" ale corpului omenesc. Meritul lui Vesalius, bun cunoscător al *corpus*-ului galenic – *Galeni omnia opera* – publicat la Veneţia, în 1541, de care s-a distanţat critic – dar fără a-l nega –, a fost de a refonda o disciplină, întemeiată numai pe constatările reieşite din disecţii. Tratatul medicului flamand a avut o largă influenţă în epoca sa. În Franţa, Ambroise Paré nu numai că l-a integrat în propriul său tratat de chirurgie (*Dix livres de chirurgie avec les instruments nécessaires à icelle*, Paris, 1564), dar l-a şi tradus fragmentar, punînd la dispoziţia confraţilor un foarte util instrument de lucru (C.D. O'Malley, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 302-304; Rafael Mandressi, *Dissections et anatomie...*, *loc. cit.*, p. 318; Roy Porter, Georges Vigarello, *Corps, santé et maladies...*, *loc. cit.*, pp. 344, 345; Vivien Nutton, *op. cit.*, *loc. cit.*).

36. Termenul nu este, totuşi, o descoperire a lui Vesalius, ci este preluat dintr-un tratat al lui Cicero, *De Natura Deorum* (*cf.* Roberto Lo Presti, *Anatomy as Epistemology: The Body of Man and the Body of Medecine in Vesalius and his Ancient Sources [Celsus, Galen]*, „Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme", vol. 33, n. 3, Summer/été 2010, p. 41).
37. Nancy G. Siraisi, *Vesalius and Human Diversity...*, *loc. cit.*, p. 69.
38. David Le Breton, *La chair à vif...*, p. 90, dar şi Jackie Pigeaud, *Formes et normes dans le „De fabrica" de Vésale* în *Le corps à la Renaissance...*, pp. 399-421. Aceeaşi opinie, potrivit căreia perspectiva analitică a lui Vesalius era subordonată unei viziuni integratoare a corpului uman, conceptă, însă, nu ca o „axiomă" fenomenologică, ci dedusă din observaţie şi experiment, la Roberto Lo Presti, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 40, 42.
39. *Cf.* David Le Breton, *La chair à vif...*, p. 74 şi Roger Dachez, *op. cit.*, pp. 361, 363.
40. David Le Breton, *La chair à vif...*, pp. 92-93, Rafael Mandressi, *Le regard de l'anatomiste...*, pp. 159-160 şi Magali Vène, *op. cit.*, p. 14.
41. *V.*, pe larg, pentru cele ce urmează, consideraţiile lui Christopher Hill, *William Harvey and the Idea of Monarchy*, „Past and Present", n. 27, 1964, pp. 54-61, Sébastien Jahan, *op. cit.*, pp. 259 *sqq.* şi Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 84-85, 87-90. De asemenea, Roy Porter, Georges Vigarello, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 348-350.
42. *With its special organs designed for movement the heart, like some inner animal, was in place earlier. Then, with the heart created first, Nature wished the animal as a whole to be created, nourished, preserved, and perfected by that organ, to be in effect its work and its dwelling-place. Just as the king has the first and highest authority in the state, so the heart governs the whole body. It is, one might say, the source and root from which in the animal all power derives, and on which all power depends* (William Harvey, *Movement of the Heart and Blood in Animals* în vol. William Harvey, *The Circulation of the Blood and other writings*. Translated by Kenneth J. Franklin, London, Melbourne and Toronto, Dent, 1963, p. [108]. Pentru versiunea on-line a aceluiaşi text, dar cu un titlu uşor schimbat [William Harvey, *On the Motion of the Heart and Blood in Animals*] şi într-o tălmăcire engleză puţin diferită, *v.* http://www.fordham.edu/halsall/mod/1628harvey-blood.asp; consultat la 8.08.2012). O altă traducere, dar mai puţin fidelă, a aceluiaşi pasaj, la Jackie Pigeaud, *Cœur organique, cœur métaphorique...*, *loc. cit.*, pp. 16-17. Mai trebuie precizat că textul de mai sus este extras dintr-un fragment mai amplu, în care Harvey apără teoria aristotelică a primordialităţii inimii în organismul animal împotriva unora dintre contemporanii săi care subordonau funcţiile inimii creierului sau ficatului.
43. *This organ deserves to be styled the starting point of life and the sun of our microcosm just as much as the sun deserves to be styled the heart of the world. For it is by the heart's vigorous beat that the blood is moved, perfected, activated and protected from injury and coagulation. The heart is the tutelary deity of the body, the basis of life, the source of all things, carrying out its function of nourishing, warming, and activating the body as a whole* (William Harvey, *Movement of the Heart and Blood in Animals* în vol. William Harvey, *The Circulation of the Blood and other*

writings. ed. cit., p. [59]. *V.*, încă o dată, versiunea on-line a acestui text: William Harvey, *On the Motion of the Heart and Blood in Animals*, http://www.fordham.edu/halsall/mod/1628harvey-blood.asp; consultat la 8.08.2012). Pentru o altă versiune – de astă dată mai fidelă – a aceluiași fragment, *v.* Sébastien Jahan, *op. cit.*, p. 260.

44. Pentru mai multă claritate, redăm aici întreaga dedicație: *To the Most Serene and Most Puissant Charles, King of Great Britain, France, and Ireland, Defender of the Faith. Most Serene King! The animal's heart is the basis of its life, its chief member, the sun of its microcosm; on the heart all its activity depends, from the heart all its liveliness and strength arise. Equally is the king the basis of his kingdoms, the sun of his microcosm, the heart of the state; from him all power arises and all grace stems. In offering Your Majesty – in the fashion of the time – this account of the heart's movement, I have been encouraged by the fact that almost all our concepts of humanity are modelled on our knowledge of man himself, and several of our concepts of royalty on our knowledge of the heart. An understanding of his heart is thus of service to the king as being a very special portrayal, if on a more modest level, of his own functioning. Placed, best of Kings, as you are, at the summit of human affairs, you will at least be able to contemplate simultaneously both the central organ of man's body and the likeness of your own royal power. Accept, therefore, I most humbly pray your most serene Majesty, with your accustomed goodwill and graciousness, this new account of the heart. For to you, who are yourself the new splendor of this age, and indeed its whole heart, its central figure abounding in virtue and grace, we rightly refer whatever good obtains in this England of ours, whatever pleasure in our life within it. Your most august Majesty's most devoted servant, William Harvey* (William Harvey, *Movement of the Heart and Blood in Animals*, ed. cit., pp. [3-4] și William Harvey, *On the Motion of the Heart and Blood in Animals*, http://www.fordham.edu/halsall/mod/1628harvey-blood.asp; consultat la 8.08.2012. De asemenea, Jackie Pigeaud, *Cœur organique, cœur métaphorique...*, *loc. cit.*, p. 17. *V.* însă și Richard Sennett, *La chair et la pierre*. Traduit de l'anglais par Zoé Andreyev. Révision et adaptation par Agnès Paty, Paris, Les Éditions de la Passion, 2002, pp. 193, 199, care consideră, cu oarecare exagerare, că Harvey ar fi „detronat" inima din poziția ei de membru principal în organism, în favoarea sîngelui. Este adevărat că tratatul – deși se intitulează *De motu cordis* – se ocupă mai ales de modul în care sîngele este făcut să circule în întregul organism, precum și de căile acestei circulații [artere și vene]. În treacăt fie spus, Harvey se străduiește să demonstreze aici lipsa de temei a tradiționalei teorii a „dublului circuit" al corpului, potrivit căreia arterele și venele ar avea funcții diferite: în timp ce primele ar transporta sîngele, generat și pulsat de ventriculul stîng al inimii, venele ar constitui calea de acces a „spiritului" [aerului], de la plămîni la ventriculul drept al inimii. Pe de altă parte, este la fel de adevărat că în remarcile din preambul, unde autorul înfățișează versiunea „canonică" despre mișcările inimii, din epoca sa – o versiune pe care Harvey își propunea să o anihileze –, autorul scrie, la un moment dat, că „trupul nu este nimic altceva decît sînge" *[this body is nothing else than blood]*. Cu toate acestea, Harvey, deși amplifică mult însemnătatea vitală a sîngelui, nu lasă impresia că ar diminua rolul – și locul – atribuit inimii de tradiția aristotelică, al cărei admirator, de altfel, era).

45. *Cf.* Christopher Hill, *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim*. Sugestia lui Hill este însă contrazisă (și chiar flagrant) de un pasaj din *De motu cordis*, unde Harvey compară circulația sîngelui cu mișcările de apropiere și îndepărtare de Pămînt ale Soarelui (*v.* versiunile – tipărită și on-line – ale tratatului, citate mai sus, *passim*).
46. *Cf.* Rafael Mandressi, *Le regard de l'anatomiste...*, pp. 155 *sqq*.
47. Potrivit unor ipoteze a căror plauzibilitate este greu de stabilit, Harvey și-ar fi elaborat cunoscuta teorie înainte de data apariției primei scrieri care o conține, dar ar fi ținut-o ascunsă, din motive politice (*ibidem*, *passim*).
48. *De circulatione sanguinis* nu este, de fapt, un tratat, ci – în ediția pe care am consultat-o – o suită de trei texte, de mai mică întindere, care reiau, pe scurt, teoria circulației și răspund obiecțiilor celor care (precum Caspar Hofmann și Jean Riolan – anatomiști cunoscuți din aceeași

epocă) criticaseră interpretarea autorului (*v.* William Harvey, *The Circulation of Blood* în vol. William Harvey, *The Circulation of the Blood and other writings*, ed. cit., pp. [113-179]).

49. „Împreună cu toate venele şi arterele şi cu sîngele conţinute în ele, inima se cuvine privită ca începătoare a lucrurilor care sînt în corp, creatoarea, fîntîna şi cauza primă a vieţii" (*The heart, together with all the veins and arteries and the contained blood, is to be regarded as the beginning of the things that are in the body, the creator, fount, and spring, and the prime cause of life*; *ibidem*, p. [174]).
50. .Rafael Mandressi, *Le regard de l'anatomiste...*, p. 53.
51. Andrew Cunningham, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 196-199.
52. Este interpretarea lui Alberto Jori, *Blut und Leben bei Aristoteles* în Mariacarla Gadebusch Bondio (editor), *Blood in History and Blood Histories*, Firenze, Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2005, p. 25, care, în consens cu mai mulţi autori, precum Nancy G. Siraisi, Ada Neschke-Hentschke ş.a., crede că, în embriologia aristotelică, sîngele, pe care Aristotel îl considera drept sălaş al căldurii, constituia, alături de căldura vitală a corpului, principalul criteriu de diferenţiere dintre fiinţele superioare şi cele inferioare (*ibidem*, pp. 21-22).
53. *Ibidem*, p. 26.
54. Menţiunea acestei dezbateri la Catrien Santing, *„Deus Rotator and the Microrotaror". Blood as the Source of Life in the Life and Works of Andrea Cesalpino* în Catrien G. Santing, Jetze J. Touber (editors), *op. cit.*, pp. 137-138. *V.* în aceeaşi privinţă şi Roger Dachez, *op. cit.*, pp. 371-374, care evidenţiază unele observaţii asemănătoare, enunţate, mai înainte, de Michel Servet. De fapt, toate aceste discuţii privitoare la formularea teoriei circulaţiei sangvine sînt absolut plauzibile din unghiul teoriei descoperirilor în ştiinţă: cum se va întîmpla de multe ori în acest domeniu, în secolele următoare, meritul lui Harvey a constat, poate, mai puţin în „inventarea" teoriei circulaţiei sangvine, cît în punerea „cap la cap" a mai multor observaţii anterioare, independente.
55. Andreas Caesalpinus, *Questionum peripateticarum libri V*, Venetiis, 1571, 1593[2].
56. Pentru rezumatul concepţiei circulatorii a lui Cesalpino, *v.*, din nou, Catrien Santing, *Deus Rotator...*, *loc. cit.*, pp. 147-152.
57. Sébastien Jahan, *op. cit.*, p. 259.
58. În cartea a III-a a tratatului său anatomic, dedicată sistemelor arterial şi venos, Vesalius a intuit importanţa inimii în cadrul sistemului circulator sangvin şi identitatea dintre circulaţia sangvină arterială şi venoasă, dar nu a aprofundat această observaţie, considerînd-o mai puţin importantă decît observaţiile pe care le făcuse în privinţa oaselor, muşchilor şi dispunerii vaselor, care corectau simţitor perspectiva galenică asupra corpului (*v.* în acest sens Vivien Nutton, *op. cit.*, *loc. cit.*).
59. Pentru importanţa ataşată de Harvey acestor două procedee, următorul pasaj ni se pare deosebit de grăitor: „Oricine doreşte să ştie cum stau lucrurile [din punctul de vedere al anatomiei corpului – n.n., Al.-F.P.] (...) fie trebuie să [le] vadă el însuşi, fie să-i creadă pe cei care se pricep. Numai în felul acesta va fi el capabil să înveţe sau să fie învăţat, nu prin vreun alt mijloc." (*Whoever wishes to know what is in question (...) must either see for himself or be credited with belief in the experts, and he will be unable to learn or be taught with greater certainty by any other mean*). Şi mai departe: „Raţiunea este, de asemenea, biruitoarea purului sofism... Dacă credinţa în raţiune nu ar fi foarte sigură şi întărită prin raţionament,... cu siguranţă că nu am putea vorbi despre ştiinţă" (*Sense is equally the victor against mere sophistry... If faith through sense were not extremely sure, and stabilized by reasoning... we should certainly admit no science*) (William Harvey, *The Circulation of Blood* în vol. William Harvey, *The Circulation of the Blood and other writings*, ed. cit., pp. [166-167]).
60. Sîngele nu a fost considerat de Harvey doar prin prisma funcţiei sale biologice. El i-a atribuit şi un statut simbolic deosebit, considerîndu-l ca fiind la originea sufletului, ceea ce, aparent, friza erezia, întrucît presupunea că acesta este muritor. Ideea nu era, totuşi, inedită: în mediile religioase şi intelectuale din Anglia secolelor XVI-XVII, teoria mortalităţii sufletului sau a

„adormirii" sale pînă la Judecata de Apoi era larg împărtășită, ceea ce explică influența pe care ar fi putut-o avea asupra autorului (Rafael Mandressi, *Le regard de l'anatomiste...*, pp. 61-65).

61. „Închiderea" (treptată a) corpului harveyan față de influența ciclurilor naturale coincide, pînă la un punct, cu un alt proces istoric, care poate fi interpretat tot ca o „de-naturalizare" a trupului: este vorba – în termenii lui Norbert Elias – de „procesul civilizării", definit de sociologul german, cum bine se știe, ca o autoeducare a corpului, în sensul unor noi deprinderi gestuale, care s-au substituit, treptat, manifestărilor instinctuale. Este drept că, în tratatul său din 1530 despre „buna creștere a copiilor" (*De civilitate morum puerilium*), Erasmus din Rotterdam autoriza, încă, manifestarea în societate a anumitor reacții corporale extreme, de evacuare a „surplusurilor" (sputa, vînturile, voma etc.), pe considerentul – frecvent menționat în vechea literatură medicală – că reținerea lor era dăunătoare sănătății. Astfel de îngăduințe au devenit, însă, din ce în ce mai rare, sfîrșind, în secolul următor (al XVII-lea), prin a fi total contraindicate în spațiul public. După opinia noastră, tot de o „închidere" și, așa zicînd, de o „artificializare" a corpului se poate vorbi și în acest caz, numai că despre una socială (pentru teoria lui Elias, *v.* ediția în limba română a cărții sale fundamentale: Norbert Elias, *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice și psihogenetice*, vol. I, *Transformări ale conduitei în straturile laice superioare ale lumii occidentale*; vol. II, *Transformări ale societății. Schița unei teorii a civilizării*. Traducere de Monica-Maria Aldea, Iași, Ed. Polirom, 2002; tratatul lui Erasmus și exemplele date de autor sînt citate și comentate de Elias în vol. I, pp. 98-100, 176-177, 201).

62. Deși a început să fie pusă sub semnul întrebării încă din primele decenii ale secolului al XVI-lea, cum o arată, de pildă, scrierile lui Paracelsus (sau atribuite acestuia), teoria umorilor a rămas totuși – cum am remarcat, nu o dată – pînă tîrziu, spre finele celui de-al XVIII-lea veac, principalul reper teoretic al interpretării stării de sănătate a corpului. Pentru concepția medicală a lui Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493-1541), *v.*, mai recent, Johannes Grabmayer, *Krankheit, Sterb un Tod im frühen 16. Jahrhundert* în Albrecht Classen (Hrsg.), *Religion und Gesundheit. Der heilkundliche Diskurs im 16. Jahrhundert*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2011, p. 54. De asemenea, Roger Dachez, *op. cit.*, pp. 399-400, dar și Sébastien Jahan, *op. cit.*, p. 259).

63. *V.*, în acest sens, pe larg, considerațiile lui Philip A. Mellor, Chris Shilling, *Re-forming the body. Religion, Community and Modernity*, London, Thousand Oaks, New Dehli, Sage Publications, 1997, pp. 39, 43-44. Noul imaginar, așa zicînd, exogen, al maladiei a schimbat și reprezentarea actului terapeutic, conceput din ce în ce mai puțin ca o restaurare a echilibrului intern al „umorilor" și tot mai mult ca o acțiune de distrugere a „agenților patogeni" (pentru acest aspect, *v.* Andreas Musolff, *Metaphor, Nation, and the Holocaust...*, pp. 72-73).

64. Reprezentarea modernă a maladiei a fost analizată, printre alții, și de Susan Sontag, *Boala ca metaforă. Sida și metaforele sale*. Traducere din limba engleză de Bogdan Lepădatu, București, Ed. Vellant, 2014, pp. 129-130, 147-149.

65. Pentru această transformare a atitudinii medicale față de corp, contrastînd puternic cu „empatia" premodernă, de sorginte galenică, față de pacient și disfuncțiile sale corporale, *v.* sugestia lui Byron Good, *Comment faire de l'anthropologie médicale ? Médecine, rationalité et vécu*, Institut Synthélabo, 1998, pp. 160 *sqq.*, 364 *sqq.* și *passim*.

66. Acest aspect trebuie văzut nu doar ca un efect al teoriei medicale harveyene, ci, pe un plan mai general, și al concepției mecaniciste despre corp. Fără a-i nega existența, aceasta considera – Descartes fiind emblematic în acest sens – că sufletul ține de o cu totul altă ordine a lucrurilor, fiind legat de corp, dar și distinct de acesta prin constituția sa a-corporală (*v. supra*, dar și Dale B. Martin, *The Corinthian Body...*, pp. 4-6).

67. Pe larg despre această chestiune, Rainer Guldin, *op. cit.*, pp. 178-182.

68. *V.* Sébastien Jahan, *op. cit.*, p. 263. Paracelsus, ca și emulii săi de mai tîrziu (Jan Baptista van Helmont, 1577-1644, Franciscus de La Boë, 1614-1672, sau Thomas Willis, 1621-1675), explica apariția vieții printr-o serie de procese chimice (putrefacția, fermentația etc.), potrivit unei tradiții culturale ce pare a fi fost foarte răspîndită și pe care Carlo Ginzburg a întîlnit-o, în

secolul al XVI-lea, şi în mediile populare din Friuli (reproducînd-o în celebra monografie dedicată lui Menocchio). Şcoala de gîndire opusă paracelsienilor (numită de Sébastien Jahan a „iatrofizicienilor") explica maladiile prin legile mecanice, ca o alterare a mişcărilor interne ale organismului şi a structurii părţilor sale solide (*ibidem*, pp. 263-264), ceea ce anticipează, în mod clar, concepţia mecanicistă asupra corpului (sau, mai bine spus, o reflectă, aflîndu-se cu ea într-o relaţie de contemporaneitate).

69. Pentru acest aspect, *v.*, *inter alia*, Vanessa Rousseau, *Le goût du sang. Croyances et polémiques dans la chrétienté occidentale*, Paris, Armand Colin, 2005, pp. 19-20 şi *passim*, dar şi Sébastien Jahan, *op. cit.*, *passim*.
70. Iată ce scrie Harvey despre însemnătatea – capitală – a sîngelui în corpul animal: „Nu cred că [inima] este aceea care produce sîngele (şi nici că sîngele primeşte putere, vigoare, raţiune şi mişcare sau căldură ca urmare a unui dar al inimii)... [Nu cred] nici că inima este izvorul căldurii şi al sîngelui, ci, mai curînd, că sîngele, pentru că este cea mai caldă parte a trupului, dă inimii (şi tuturor celorlalte părţi) căldura pe care a primit-o... Inima devine mai preţuită decît celelalte părţi [ale trupului] şi poate fi numită izvorul căldurii şi al vieţii cu cît are în ea mai mult sînge" (*I do not believe that [the heart] is the fabricator of blood [nor does the blood have force, vigour, reason, movement, or heat as the gift of the heart]... Nor is the heart ... the source of heat and blood, but rather the blood, as being the warmest part of all in the body gives the heart [as to all other parts] the heat which it has received. The heart becomes more highly esteemed than the other parts, and can be called the source of heat and of life, only in so far as it contains the mod blood within itself*) (William Harvey, *The Circulation of Blood* în vol. William Harvey, *The Circulation of the Blood and other writings*, ed. cit., pp. [174-175, 197-198]).
71. *V.* în acest sens Jean-Paul Roux, *Le sang. Mythes, symboles et réalités*, Paris, Fayard, 1988, pp. 11-14 şi *passim*, dar şi volumul mai sus citat, editat de Catrien G. Santing şi Jetze J. Touber, *op. cit.*
72. Este punctul de vedere al lui Rainer Guldin, potrivit căruia teoria circulaţiei sangvine, a alimentării şi regenerării organismului prin sînge a devenit „una din cele mai importante metafore ale epocii moderne", o adevărată „metaforă bazală", care „a contribuit la o veritabilă schimbare de paradigmă în domeniul economic şi politic" (*op. cit.*, pp. 90 *sqq.*). De fapt, analogia dintre *bani* şi *sînge*, ca substanţe nutritive ale economiei şi corpului uman, este mult mai veche, fiind menţionată – după toate aparenţele – pentru prima dată într-un „caiet de doleanţe", înmînat regelui Carol al VIII-lea, în 1484, de Adunarea Stărilor desfăşurată în acel an (*v.* Jerah Johnson, *The Money = Blood Metaphor, 1300-1800*, „The Journal of Finance", vol. 21, n. 1, March 1966, p. 119, un studiu care, din cîte ne putem da seama, este cel dintîi care se ocupă de această analogie; *v.* şi Charlotte Wells, *Leeches on the Body Politic: Xenophobia and Witchcraft in Early Modern French Political Thought*, „French Historical Studies", vol. 22, n. 3, Summer 1999, p. 360). Ulterior, începînd cu perioada Renaşterii şi, mai ales, în timpul războaielor religioase din Franţa (1562-1598), considerarea sîngelui ca principalul flux nutritiv al trupului, analog resurselor (monetare) şi, în general, bogăţiilor regatului pare a fi devenit „monedă curentă", cum o sugerează diversele asocieri, uneori neobişnuite, în care este „prins" lichidul vital, precum metafora „lipitorilor", identificate, în secolul al XVI-lea, cu străinii care „sug" averile Franţei (pentru această analogie, *v.* din nou Jerah Johnson, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 120, cu mai multe exemple, şi Charlotte Wells, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 362-365 şi *passim*). Teoria harveyană a circulaţiei sangvine pare a fi dat o şi mai mare consistenţă apropierii dintre *bani* şi *sînge*, din unghiul dinamicii acestui raport. Înaintea lui Adam Smith, însă, cel care a folosit în acelaşi sens fiziocratic *avant la lettre* analogia „circulatorie" dintre cele două elemente a fost, printre alţii, şi Thomas Hobbes. În capitolul 24 al *Leviathan*-ului („Of the Nutrition and Procreation of a Common-wealth"), această comparaţie, făcută din unghiul valenţelor nutritive comune atît banilor (pentru economie), cît şi sîngelui, este cum nu se poate mai explicită: *(...) By the means of which measures* [i.e. „Gold, and Silver, and Mony" – n.n., Al.-F.P.] – scrie autorul – *all commodities, Moveable, and Immoveable, are made to accompany a man, to all*

places of his resort, within and without the place of his ordinary residence; and the same passeth from Man to Man, within the Common-wealth; and goes round about, Nourishing (as it passeth) every part thereof; in so much as this Concoction, is as it were the Sanguification of the Common-wealth: For naturall Bloud is in like manner made of the fruits of the Earth; and circulationg, nourisheth by the way, every Member of the Body of Man (Thomas Hobbes, *Leviathan...*, ed. cit., pp. 179-180; aceeaşi observaţie la Jerah Johnson, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 122, Andreas Musolff, *Metaphor, Nation and the Holocaust...*, p. 115, Horst Bredekamp, *op. cit.*, p. 54, n. 104 şi Christina von Braun, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 268-269). Faptul că, spre deosebire de contemporanii săi, adepţi ai teoriei mercantiliste, Hobbes a dat – aşa cum bine a remarcat Jerah Johnson (*op. cit.*, *loc. cit.*, p. 122) – formularea cea mai dezvoltată a acestei analogii se datorează, cu siguranţă, influenţei harveyene. Filosoful englez nu numai că a cunoscut scrierile lui Harvey, dar – cum se afirmă – a şi fost, pînă la moartea acestuia, prietenul său intim (*v.* Horst Bredekamp, *op. cit.*, p. 52, care îl citează pe Karl Schumann, *Hobbes and the Renaissance Philosophy* în Andrea Napoli (editor), *Hobbes oggi*, Milano, 1990, pp. 331-349).

73. „Noi toţi, în adevăr, am fost botezaţi de un singur Duh, ca să alcătuim un singur trup, fie Iudei, fie Greci, fie robi, fie slobozi; şi toţi am fost adăpaţi dintr-un singur Duh" (I Corinteni 12. 12; *cf. Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament. Cu trimeteri*. Societatea Biblică, *s.l.*, *s.a.*). *V. supra* şi cap. III, fragmentul despre antropologia paulină.
74. *Cf.* Katherine Bootle Attié, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 504 (*v.* şi n. 624).
75. În „Epistola dedicatorie" din preambulul unui tratat ulterior *Leviathan*-ului, *De Corpore* (titlul complet: *Elementorum philosophiae sectio prima. De corpore*, 1655) – partea a doua a unei trilogii începută cu *De Cive* (1642) şi care avea să se încheie cu *De Homine* (1658) –, Hobbes apreciază în următorii termeni însemnătatea tratatului harveyan: *[T]he science of man's body, the most profitable part of natural science, was first discovered with admirable sagacity by our countryman Doctor Harvey* (*apud* I. Bernard Cohen, *Harrigton and Harvey: A Theory of the State Based on the New Physiology*, „Journal of the History of Ideas", vol. 55, n. 2, 1994, p. 195 şi n. 17). Despre relaţia dintre Hobbes şi Harvey, *v.* şi *supra*.
76. *Ibidem*, pp. 187-210. În tratatul *The Commonwealth of Oceana* (1656), în care îşi expune teoria, aplicabilă unui stat imaginar – care este, în realitate, Anglia –, Harrington pledează – în opoziţie făţişă şi declarată cu Hobbes – pentru un sistem politic nu monarhic, ci parlamentar, a cărui structură şi funcţionare sînt concepute aidoma inimii şi modului cum aceasta pulsează necontenit sîngele în vene şi artere. Pentru un rezumat al aceleiaşi concepţii, *v.* şi Katherine Bootle Attié, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 507-508.
77. Katherine Bootle Attié, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 505.
78. Descartes a modificat teoria lui Harvey în două privinţe, pentru a o potrivi mai bine concepţiei sale mecaniciste: mai întîi, în privinţa structurii sîngelui (considerată greşit de filosoful francez ca fiind alcătuită din particule), şi, în al doilea rînd, a proprietăţii fluidului, apreciată de Descartes ca schimbîndu-se în timpul circulaţiei prin organism. Ambele interpretări au fost respinse de Harvey, dar, în mod paradoxal, au avut darul de a transforma sîngele într-un obiect de cercetare, cum o demonstrează apariţia, la puţin timp după aceea, a celor dintîi experimente şi transfuzii sangvine (Andrew Cunningham, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 199-201 *sqq.*).
79. Christopher Hill, *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim*.
80. Pentru fragmentul care urmează, esenţială este cartea Barbarei Stollberg-Rilinger, *op. cit.*, rezumată în idem, *Der absolutistische deutsche Fürstenstaat al Machine*, în *Il potere delle imagini. La metafora politica in prospettiva storica/Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive*, a cura di/hrsg. von Walter Euchner, Francesca Rigotti, Perangelo Schiera, Bologna, Il Mulino/Berlin, Duncker & Humblot, 1993, pp. 263-275. *V.*, de asemenea, Francesca Rigotti, *Metafore della politica*, pp. 68 *sqq*.
81. *Der Staat eine aus mancherley Theilen zusammengesetzte Maschine sey, wo jeder Theil zwar von dem andern verschieden, alle zusammen genommen aber auf nämlichen Endzweck wirken: ... die allgemeine Glückseligkeit des Staates zu befördern* (*apud* Barbara Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Machine...*, p. 112).

82. Pe larg despre acest aspect, în *ibidem*, pp. 218 *sqq.* şi 273-275.
83. *Cf.* Georges Benrekassa, *Système métaphorique et pensée politique : Montesquieu et l'imagination mécanique*, „Revue des sciences humaines", n. 186-187, 1982-1983, pp. 252-253.
84. *Ibidem*, p. 247.
85. *Cf.* Jacques Chouillet, *Les machines de Diderot (écrits politiques)*, „Revue des sciences humaines", n. 186-187, 1982-1983, pp. 257-259.
86. *V.* în acest sens Tony Halliday, *The Temperamental nude : class, medecine and representation in eighteenth-century France*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 36.
87. *Ibidem*, p. 264.
88. *V.* în acest sens şi Marc Buffat, *Diderot, le corps de la machine*, „Revue des sciences humaines", n· 186-187, 1982-1983, pp. 185-197.
89. Pe larg despre acest aspect, la Georges Vigarello, *Le sentiment de soi. Histoire de la perception du corps*, Paris, Éditions du Seuil, 2014, pp. 21 *sqq.*, 56-57.
90. *V. supra.*
91. Ralph E. Giesey, *The Two Bodies of the French King*, *loc. cit.*, pp. 304-308, pentru întreaga descriere care urmează. Aceleaşi detalii sînt reluate şi în idem, *Models of Rulership in French Royal Ceremonial*, publicat în acelaşi volum, *Rulership in France, 15th-17th Centuries...*, pp. 152-157.
92. În ciuda rarităţii mărturiilor care o atestă, unii autori (J. von Schlosser, de pildă, în *Histoire du portrait de cire*, Paris, 1998, ediţia I, 1910-1911) susţin această filiaţie. Fără a nega asemănările dintre cele două rituri, Ralph E. Giesey consideră că „legătura istorică dintre ele este slabă" (ambii autori sînt citaţi de Carlo Ginzburg, *Représentation. Le mot, l'idée, la chose*, *loc. cit.*, pp. 74-75).
93. Această schimbare datează din 1498, cînd membrii Parlamentului din Paris s-au referit – în circumstanţe care nu ne interesează aici – la efigie ca şi cum aceasta ar fi fost vie (*cf.* Ralph E. Giesey, *Models of Rulership...*, *loc. cit.*, p. 154).
94. În această primă etapă a evoluţiei ceremonialului de înmormîntare a regilor Franţei, catafalcul care susţinea sicriul era purtat de cei patru preşedinţi ai Parlamentului din Paris, îmbrăcaţi în veşminte roşii, de ceremonie. Tot ei sînt menţionaţi ca ţinînd cele patru capete ale acoperămîntului negru al sicriului pe care era aşezată efigia, ceea ce trebuia să arate că, prin funcţia pe care o exercitau, reprezentau persoana regelui în materie de justiţie – principala componentă a coroanei regale, prin intermediul căreia regele guverna şi stăpînea. Prezenţa aceloraşi persoanje în 1461, la funeraliile lui Carol al VII-lea, a fost interpretată ca un indiciu că, în pofida morţii regelui, justiţia rămîne nemişcată (idem, *The Two Bodies of the French King...*, *loc. cit.*, pp. 304-308).
95. Carlo Ginzburg asociază efigiei o interpretare diferită, dar, după opinia noastră puţin credibilă, din cauza decalajului cronologic : el consideră că efigia nu constituie un simplu „semn" al perpetuităţii „corpului politic", ci denotă prezenţa *reală* a acestui „corp", după modelul transsubstanţierii, din care s-ar fi „inspirat". Ea ar reprezenta, aşadar, expresia politică a acestei dogme (*op. cit.*, p. 88 ; *v. supra*, n. 92).
96. Este vorba de aruncarea în mormînt sau numai de îndreptarea în direcţia respectivă a unor embleme (de regulă, sabia şi steagul regal, purtate în cortegiul funerar în faţa, respectiv în spatele efigiei regale, în completarea simbolisticii perenităţii justiţiei regale) şi, în al doilea rînd, de rostirea faimoaselor cuvinte *Vive le roi*, odată cu ridicarea însemnelor regale (Ralph E. Giesey, *The Two Bodies of the French King*, *loc. cit.*, pp. 304-308).
97. Deosebit de interesant, în acelaşi context, este şi obiceiul – atestat după 1380 – ca moştenitorul tronului sau urmaşul regelui să nu participe la ceremonia de înmormîntare (*ibidem*).
98. Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Rise of the Absolutist Theory*, Cambridge University Press, 1973, *apud* Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, p. 707, n. 1.
99. Quentin Skinner, *op. cit.*, p. 708.

100. *Ibidem*, pp. 707-708, 710, n. 2.
101. Arlette Jouanna, *Le pouvoir absolu...*, pp. 137-145. Autoarea urmăreşte geneza, de-a lungul secolului al XVI-lea, a ideii de monarhie absolută, considerînd fenomenele „eroizării" şi „sacralizării" persoanei regale ca anticipări ale acestui nou tip de organizare politică.
102. *Ibidem*, pp. 257-263.
103. *Ibidem*, p. 259.
104. *Ibidem*, pp. 291-307.
105. Sub titlul *Pourtraict du Tres-Chrestien et Tres-Victorieux Henry IIII Roy de France et de Navarre... : reprezentarea inedită a „corpului politic" într-un text francez de la începutul secolului al XVII-lea*, am analizat acest text într-un studiu apărut în volumul *Retrospecţii medievale. In honorem Professoris Emeriti Ioan Caproşu*. Ediderunt Victor Spinei, Laurenţiu Rădvan, Arcadie M. Bodale, Iaşi, Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2014, pp. 495-523. Fragmentul care urmează este versiunea sa rezumată.
106. *Pourtraict du Tres-Chrestien et Tres-Victorieux Henry IIII Roy de France et de Navarre*, dedié a Sa Majeste par George[s] Blaignan, Docteur es Droicts. À Paris, chez Abel Langelier au premier pilier de la grand'salle du Palais. Avec privilège [1604], [10 +] 282 p. in-8. (*v.* catalogul Bibliothèque nationale de France ; http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30109491z). Cartea poate fi consultată pe site-ul bibliotecii sau la adresa : http://books.google.ro/books/about/Pourtraict_du_Tres_Chrestien_et_tres_vic.html?id=3zaoSUAg-HsC&redir_esc=y. Manuscrisul original al cărţii nu s-a păstrat (sau nu a fost încă găsit), iar ediţia din 1604 (an care nu este trecut pe pagina de titlu a cărţii, ci numai în fişa bibliografică a BNF!) pare să fie unică. Nu este exclus ca numele autorului să fie unul de împrumut, potrivit unui obicei practicat de unii autori francezi din secolul al XVI-lea.
107. Singura menţiune a textului lui Blaignan pe care am aflat-o (cel puţin pînă acum) apare în studiul semnat de Anne-Marie Brenot (*Le Corps pour Royaume. Un langage politique de la fin du XVIe siècle et début du XVIIe*, „Histoire, économie et société", n. 4, 10e année, 1991, pp. 441-466), dar analiza pe care i-o dedică autoarea (*op. cit.*, pp. 451-461) – şi asupra căreia vom reveni – este diferită de perspectiva „corpului politic", în care se înscrie studiul nostru.
108. În cuprinsul ei, George[s] Blaignan i se adresează de două ori monarhului, numindu-l „maiestate sacră" (*Maieste Sacree*), ceea ce confirmă tendinţa epocii – semnalată de noi mai sus – de sacralizare a persoanei regale. Titlul „maiestate" devenise curent în formulele de adresare la curtea Franţei în jurul anului 1550, în timpul domniei lui Henric al II-lea, fiind împrumutat de la curtea lui Carol Quintul. Pînă atunci, el fusese un titlu eminamente imperial şi papal, nefiind utilizat decît ocazional în relaţie cu regalitatea. În epoca în care scria Blaignan, „maiestate" se fixase definitiv ca un titlu regal, desemnînd, totodată (sub forma *majestas*), ideea de „putere suverană" (în legătură cu acest aspect, *v.* Ralph E. Giesey, *The King Imagined*, în idem, *Rulership in France, 15th-17th Centuries...*, pp. 229-231). În epistola dedicatorie, Blaignan foloseşte *majesté* numai ca o titulatură.
109. Aceste părţi sînt următoarele : creierul (*Du Cerueau*, cap. I), părul (*Des Cheueux*, cap. II), fruntea (*Du Front*, cap. III), sprîncenele (*Des Sourcils*, cap. IV), ochii (*Des Yeux*, cap. V), urechile (*Des Oreilles*, cap. VI), nasul (*Du Nez*, cap. VII), obrajii (*Des Iouës*, cap. VIII), gura (*De la Bouche*, cap. IX), limba (*De la Langue*, cap. X), vocea (*De la voix*, cap. XI), barba (*De la Barbe*, cap. XII), gîtul (*De l'Encollure*, cap. XIII), umerii (*Des Espaules*, cap. XIV), braţele (*Des Bras*, cap. XV), mîinile (*Des Mains*, cap. XVI), pieptul (*De la Poictrine*, cap. XVII), coastele (*Des Costez*, cap. XVIII), şira spinării (*De l'Espine du Dos*, cap. XIX), stomacul (*De l'Estomach*, cap. XX), inima (*Du Cœur*, cap. XXI), ficatul (*Du Foye*, cap. XXII), buricul (*Du Nombril*, cap. XXIII), pîntecul (*Du Ventre*, cap. XXIV), părţile genitale (*Des parties Genitales*, cap. XXV), coapsele (*Des Cuisses*, cap. XXVI), genunchii (*Des Genoux*, cap. XXVII), pulpele (*Des Iambes*, cap. XXVIII), picioarele (*Des Pieds*, cap. XXIX). Ultimul capitol (XXX) este un rezumat cu valoare de concluzii şi se intitulează *Du Corps du Roy en General*.
110. *Pourtraict du Tres-Chrestien et Tres-Victorieux Henry IIII...*, cap. I, *Du Cerueau*, pp. 1-13.

111. *...Nous commencerons à deuider nos discours par la naïfue tirade de l'vne des trois parties organiques principales du corps de nostre Roy, laquelle les Anatomistes disent donner vertu animale aux nerfs, desquels elle est le principe, pour bailler sentiment & mouuement aux autres parties qui en ont besoin, qui est le soigneux Cerueau (lequel on tient auoir esté donné plus grand à l'homme qu'à pas vn des animaux) estant neantmoins clos & serré dans vne rare & singuliere boëte, exerçant bien & deuëment ses fonctions, & communiquant au reste des Royales parties le plaisir & l'aisance qu'il possede en son preciex domicile...* (idem, p. 2).

112. *V.* p. 5. Potrivit lui Avicenna (ale cărui scrieri – şi, în primul rînd, *Liber canonis* – au intrat în cultura Europei apusene graţie traducerilor lui Gérard de Cremona din secolul al XII-lea), simţurile interne (şi anume: simţul comun, fantezia, imaginaţia, cogitaţia şi simţul estimativ) erau situate în creier (*v.* Jean-Jacques Courtine, Claudine Haroche, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions [du XVI^e siècle au début du XIX^e siècle]*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2007, pp. 47 şi 250, n. 30, dar şi Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484...*, pp. 34, 44).

113. *... nostre Roy ... se fait admirer estre le Cerueau de son Royaume, qui donne la vigueur & et la vie à ses subjects, qui sont ses nerfs, desquels il est le commencement, & le legitime administrateur, faisant par sa vertu mouuoir & marcher en la voye de perfection, ceux qui estoient engourdis aux vices* (cap. I, *Du Cerueau*, p. 3).

114. *...à bon droit on puisse dire, qu'il est la vraye Cheueleure de ceste Monarchie Françoise, & que sans son assistance, sans sa saueur, & sans son support le Royaume François paroistroit plus hideux & plus effroyable qu'une quarquasse, ou qu'une humaine teste entierement pelee* (cap. II, *Des Cheueaux*, p. 16).

115. *...Nous poserons seulement sur ceste capillaire description de nostre Roy, le traict que les Phisiognomes nous baillent touchant la cognoissance des humeurs personnelles à la veüe des Cheueux. Car ils disent, que par l'espaisseur, ou par le peu des Cheueux d'vne personne on iuge facilement de sa complexion ce que nous recognoissons veritablement és vertueuses œuures de sa Sacree Majesté lesquelles elle faict abondamment & affluemment ruisseller sur son peuple, afin de couurir la cime de ceste froide nudité de son Royaume...* („Despre această descriere capilară a regelui nostru, vom remarca numai acea trăsătură pe care Fiziognomii ne-o transmit în legătură cu felul în care vederea părului ne poate face cunoscute umorile personale. Ei spun că prin desimea sau raritatea părului unei persoane poate fi uşor apreciată starea ei generală de sănătate, ceea ce putem recunoaşte [şi noi] că decurge din lucrările pline de virtute ale Sacrei Sale Maiestăţi, pe care aceasta le revarsă din belşug asupra poporului său, pentru a acoperi culmea goliciunii reci a Regatului"; cap. II, *Des Cheueaux*, p. 20).

116. *V.* cap. VII, *Du Nez*, pp. 63, 66.

117. *Toutesfois, sa disposition* [adică a nasului – n.n., Al.-F.P.] *tres-bien proportionnee faisant que sa face où il est anté en reçoit vne fort bonne grace ornant l'ame de nostre Monarque, qui fait iuger bonne l'odeur de sa renommee, & qui faict estimer rare la couleur de sa beauté, est grandement considerable; puis que selon les Physiognomes par la belle composition des parties visageres (qui est le pronostic de l'ame) on faict ordinairement iugement de la qualité de la personne...* („Totuşi, aşezarea [nasului] – foarte bine proporţionat, în aşa fel încît faţa pe care se găseşte să fie plină de o graţie care împodobeşte sufletul Monarhului nostru –, arată că mireasma renumelui său este bună, iar culoarea frumuseţii sale deosebită; după Fiziognomi, aspectul frumos al părţilor feţei [care sînt un indiciu al sufletului] îngăduie, de obicei, aprecierea calităţii persoanei"; *ibidem*, p. 61).

118. Pentru concepţia medicală a epocii, *v. inter alia* Lester S. King, M.D., *The Growth of the Medical Thought*, The University of the Chicago Press, 1963; John P. Dolan, William N. Adams-Smith, *Health and Society. A Documentary History of the Medecine*, New York, The Seabury Press, 1978; Charles Webster (editor), *Health, medicine and mortality in the sixteenth century*, Cambridge University Press, 1979; Roger Dachez, *op. cit.* Să nu uităm că suntem încă la începutul secolului al XVII-lea, cînd reprezentarea „corpului închis" nu o evacuase pe aceea tradiţională, antică şi medievală a corpului deschis tuturor influenţelor exterioare.

119. Iată cum descrie George[s] Blaignan acestă funcţie, corelată de el cu trupul regal: *[N]ous dirons comme epiloguant; estre soigneusement remarqué, toutes les fonctions de ce corps Royal s'estaminer par cinq irreprochables censeurs, qui sont les cinq sentiments corporels sçauoir est la veuë... l[']oüye, le flair, le gouster, & l'attouchement: Car par leur cinq actions sensitiues, les obiects sont representez à l'imagination, afin qu'elle les puisse apprehender & recognoistre, & estant conceus en la pensee ratiocinans sur iceux, ils sont merueilleusement parangonnez les vns aux autres, & separez de par-ensemble, qui est la viue couleur de cette si parfaicte image, principale partie de l'ame, & la gouuernante, appelle vulgairement & par Emphase Raison* („Vom spune în loc de încheiere că am remarcat că toate funcţiile acestui trup Regal sînt conduse de cinci cenzori de necontestat, anume, cele cinci simţuri trupeşti, adică vederea, auzul, mirosul, gustul şi atingerea. Căci, prin acţiunile lor senzitive, obiectele sînt reprezentate în imaginaţie, pentru ca aceasta să le poată, astfel, şti şi recunoaşte şi, fiind concepute de gîndirea care raţionează asupra lor, sînt în chip minunat comparate unele cu altele şi separate între ele prin această atît de perfectă imagine, principală parte a sufletului şi suverană, numită popular şi cu emfază Raţiune"; cap. VI, *Des Oreilles*, p. 53).

120. *...[F]inalement, [les cinq sentiments corporels] estans ainsi iugez & esprouuez, nostre Roy les conserue comme vn precieux thesor en sa memoire, afin d'en fomenter sa vie & bien-heurer son Royaume; ayant consideré attentiuement, que de l'accord conuenable, & de la parfaite vnion de ces cinq facultez, est produit l'entretien aisé de tout corps humain: & sy logissant au contraire que l'vn ne manque pas si tost à son deuoir, que tous les autres font quant-&-quant banqueroute à la santé. Lesquels sentimen[t]s se rapportans mystiquement à l'organisation du corps d'vune Royauté ou d'vne Monarchie, comme font les parties corporelles, ainsi que nous dirons en autre endroit de notre ouurage* („Pînă la urmă, [cele cinci simţuri trupeşti], fiind astfel cîntărite şi verificate, Regele nostru le păstrează în memoria sa ca pe o preţioasă comoară, pentru a-şi îngriji viaţa şi a-şi conduce bine regatul. El a observat că întreţinerea cu uşurinţă a oricărui corp omenesc provine din potrivita împăcare şi din unirea perfectă a acestor cinci facultăţi; şi că, dimpotrivă, atunci cînd una dintre acestea nu îşi îndeplineşte îndatorirea, toate celelalte duc la falimentul sănătăţii. Aceste simţuri se raportează mistic la organizarea trupului unei Regalităţi sau Monarhii, întocmai ca părţile corpului, cum vom spune în altă parte a lucrării noastre"; idem, pp. 53-54).

121. *...[L]a ronde concauité où la langue se promeine, ses belles & incarnates leures, qui sont les portes, desquelles ceste douce & faconde bouche se serre, ces deux riches rangees de dents aussi belles que perles, & aussi blanches qu'alebastre, enchassees par merueilleux artifice aux coralines genciues, qui cernent & entourent ce beau creux rond, ne sont autre chose que les outils, desquels ceste loüange est gracieusement & Royalement formee* (cap. IX, *De la Bouche*, p. 77).

122. *...[C']est luy qui est ceste sacree Bouche qui parle pour son peuple, & à Dieu & aux hommes; & sans lequel sa Monarchie Françoise, seroit aussi muette qu'vn poisson* (idem, p. 84).

123. Cap. X, *De la Langue*, p. 91.

124. Cap. XI, *De la voix*, p. 102.

125. Cap. XII, *De la Barbe*, pp. 107-108.

126. Idem, p. 110.

127. Cap. XIII, *De l'Encollure*, p. 115.

128. *...le vray hieroglyfique de la force indomptable de notre Roy* (cap. XVII, *De la Poictrine*, p. 150).

129. Cap. XVIII, *Des Costez*, p. 162.

130. Cap. XIX, *De l'Espine de Dos*, p. 171.

131. Cap. XX, *De l'Estomach*, p. 177.

132. Cap. XVII, *De la Poictrine*, p. 150.

133. Cap. XXII, *Du Foye*, pp. 192-193.

134. Despre acest tratat şi importanţa lui, *v. supra*.

135. *...[L]e Cœur en l'homme est le siege de la faculté vitale, principe de vie, origine des arteres, & et le dernier mourant... Tellement qu'il se peut dire le premier mobile,... celuy qui par vne*

rare & excellente maniere incessamment poussant, palpitant & respirant, faict par sa viuacité mouuoir toute la masse de ce Microcosme ; & qui arrestant son cours, ne donne autre espoir que d'vne totale ruïne, & d'vne encombreuse desolation (cap. XXI, *Du Cœur*, p. 184).

136. Idem, p. 185.

137. Cap. XXII, *De Foye*, p. 194. Blaignan merge însă şi mai departe cu exaltarea metaforică a personajului său, asociindu-l soarelui prin generozitatea cu care nu îşi însuşea pentru sine impozitele şi „celelalte dări senioriale", ci, întocmai ca ficatul care preschimba substanţele hrănitoare în sînge, necesar celorlalte părţi ale corpului, le folosea şi el în beneficiul tuturor supuşilor (*Car comme le Foye ne s'approprie pas les humeurs qu'il retire du corps, mais les transmuë en sang propre à la nourriture & à l'entretien des autres parties du corps ; de mesme notre Roy ne conuertit pas à son seul peculier vsage, les tailles & autres deuoirs seigneriaux que son peuple luy baille, mais les employe à l'exercice de gratuité ; se faisant par telle recommendable maniere recognoistre non seulement le Foye, mais aussi le lumineux Soleil de son Royaume, qui par le dardement des rayons de sa puissance, attirant à la region haute de sa souueraineté la recoignoissance de la dominité n'en fait son profit particulier, mais va distillant les fruicts d'icelle sur ses subiects* ; idem, pp. 202-203). Metafora solară era, precum se ştie, una obişnuită ca sinonim al regalităţii. Mai neobişnuit, în schimb, este semnul egalităţii pus de autor între monarh, soare şi ficat, o echivalenţă care, din cîte ne putem da seama, nu se mai întîlneşte la diversele expresii metaforice ale corpului (respectiv ale „corpului politic") de la începuturile modernităţii în textele politice, medicale sau – precum acesta – de altă factură din cultura apuseană.

138. *Et ainsi le remarquons-nous admirablement en ce corps Royal, chef-dœuure de l'architecte supreme, la composition duquel est trouuee estre de trois parties principales, du cœur, du cerueau, & du foye ; lesquelles fournissent d'vn riche artifice le germe de la production du reste des parties corporelles* (cap. XXVI, *Des Cuisses*, pp. 235-236). *V.* pentru această observaţie şi Anne-Marie Brenot, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 456. Este interesant de remarcat că, evidenţiind aceste trei părţi principale ale corpului regal, Blaignan le compară, analogic, într-un singur loc, şi cu cele trei „stări" (*estats*) ale regatului : clerul *(tenant...en ce bastiment Monarchique la place du fondement)*, echivalat cu funcţia inimii în organism (*il se peut approprier le lieu du cœur*), nobilimea – asociată creierului (*...laquelle peut estre en ceste particuliere affirmation [ainsi que le Clergé & le tiers Estat en leur signification] estre portionnee du titre du cerueau Monarchique*) şi „starea a treia", identificată cu ficatul în virtutea funcţiei sale producătoare, adică nutritive (*[le] tiers Estat...lequel par mesme voye peut estre dict le Foye nourricier de tout le Royaume*) (*cf.* cap. XXVI, *Des Cuisses*, pp. 236-237).

139. *...[N]ostre Roy est l'ame de ce corps Monarchique & son tout, & qu'il n'est rien sans luy* (idem, p. 238).

140. Un corp descris, în ansamblu, de Blaignan ca *un admirable tissu imperieux, sur lequel la docte & industrieuse Nature a voulu imprimer les Diuins caracteres d'vne excellente grandeur, & d'vne Royale Seigneurie* (cap. VIII, *De Iouës*, pp. 68-69) şi – în altă parte – ca un *corps glorieux..., somptueux edifice & chef d'œuure du Tout-puissant* (cap. XVII, *De la Poictrine*, p. 149) sau ca un *excellent & superbe Palais, basty de la main de l'Architecte supreme pour la retirade asseuree du Peuple François* (cap. XXX, *Du Corps du Roy en General*, p. 279).

141. *...la parfaicte disposition desquels monstre assez à tous les humains la bonne inclination de nostre Monarque selon les enseignements Physiognomiques* (cap. VIII, *Des Iouës*, p. 69).

142. *...[L]a fidele & vraye touche de la vertu, le tres-beau hieroglifique de l'homme de bien, le notable indice de l'infamie de l'homme mauuais...* (cap. III, *Du Front*, p. 22).

143. Cap. IV, *Des Sourcils*, p. 31.

144. În tratatele fiziognomice medievale şi de la începutul epocii moderne, *complexio* (în latină, „amestec al umorilor") desemna unitatea trăsăturilor fizice şi mentale proprii fiecărui individ uman (*cf.* Jean-Jacques Courtine, Claudine Haroche, *op. cit.*, p. 46 ; Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 78).

145. *Car du mieux instruit iusques au plus grossier & plus rude, & du plus grand iusques au plus petit, cest imperieux Front est apperceu beau, serein, & iovial.* Şi mai departe : *& son humeur*

est remarquee n'estre bourrasquee par le chagrin, par le courroux, par l'ennuy, ny par les autres passions, qui pourroient se mesler de trauerser l'inclination des creatures raisonnables, par quelque importun & fascheux vent de la fortune (cap. III, *Du Front*, p. 23).

146. Parte integrantă a științei fiziognomice, metoposcopia – deosebit de populară în lumea savantă apuseană de la jumătatea secolului al XVI-lea înainte – era arta de a descifra trăsăturile de caracter, simptomele maladiilor și – nu mai puțin important – viitorul norocos sau funest al unei persoane, după semnele („mărcile") frunții. Mai exact, cum bine au scris Jean-Jacques Courtine și Claudine Haroche, „metoposcopia era pentru față ceea ce chiromanția era pentru mînă" (*op. cit.*, pp. 52-59; citatul este la p. 54). Blaignan îi evocă, în treacăt, pe specialiștii în această artă, pentru a sugera că lectura pe care o face el frunții regale este – în termenii de astăzi – validată științific (cap. III, *Du Front*, p. 23). Pentru o scurtă descriere a metoposcopiei, *v.* și Sébastien Jahan, *op. cit.*, p. 59. În tradiția occidentală, metoposcopia pare fi fost (precum chiromanția) o parte a unor practici divinatorii și astrologice, primite în Apus, în Evul Mediu, pe filieră arabă (*ibidem*). Blaignan a cunoscut această tradiție prin intermediul tratatului lui Michael Scotus, pe care l-a folosit intens, ca unul din izvoarele sale principale (*v. infra*).

147. *De maniere [q]ue cest apparent frontispice Royal ne sçauroit estre consideré trop large, puis que les Phisiognomes se disent par telle proportion recognoistre vne reprochable & honteuse pusillanimité en la personne; ny ne pourroit-il estre apperceu trop estroit, puis que ceste forme est la marque d'insolence & d'indiscretion, & que les Sillogisateurs prenans le mot d'effronté d'vne personne qui n'a point de Front, rapportent d'vn tel mot le signal d'impudence. Mais nous le contemplerons eminent & vouté, & tel comme heureusement il nous descouure le precieux Thresor de toutes vertus, par sa proportion iustement respondante aux parties de sa face* (cap. III, *Du Front*, pp. 28-29).

148. Cap. VII, *Du Nez*, p. 62.

149. Pentru semnificația fiziognomică a acestui procedeu, *v.* Jean-Jacques Courtine, *Déchiffrer le corps. Penser avec Foucault*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2011, pp. 62-73.

150. *Liber phisionomie magistri Michaelis Scoti* (Venetiis, cca 1488).

151. Pentru această posibilă filiație, *v.* studiul nostru, citat *supra*, *„Pourtraict du Tres-Chrestien et Tres-Victorieux Henry IIII"...*, *loc. cit.*, pp. 508-517.

152. Pe larg despre acest aspect, la Ioan Petru Culianu, *op. cit*, pp. 21-93.

153. Și mai departe: *...Le Royaume François est un corps sans ame, sans la singuliere presence de notre Roy, et puisque toutes les œvres de cet increé moteur reluysent en luy comme estant son excellent et magnifique chef-d'œuvre, en chasque partie duquel sa Monarchie est tout à faict representee, ainsi qu'il est aisé à voir en ce sacré tableau* (*Pourtraict du Tres-Chrestien et Tres-Victorieux Henry IIII Roy de France et de Navarre*, *loc. cit.*, „Avant-Propos", f.a. iii, și idem, p. 280).

154. Pentru analiza lor, *v.*, pe larg, Quentin Skinner, *Les fondements...*, pp. 681-781.

155. Fuziunea dintre „corpul politic" și cel fizic ale monarhului pare a se fi produs numai în Franța. În Anglia, dimpotrivă, dualitatea lor s-a menținut intactă, ceea ce ar putea explica destinul istoric diferit al celor două monarhii. Pentru analiza doctrinei absolutiste a „corpului unic", *v.* Ralph E. Giesey, *The Two Bodies of the French King*, *loc. cit.*, pp. 311-316 și, mai recent, Georges Vigarello, *Le corps du roi*, *loc. cit.*, pp. 397-398, dar și frumoasele eseuri ale lui Louis Marin, reunite în volumul *Politiques de la représentation*. Édition établie par Alain Cantillon, Giovanni Careri, Jean-Pierre Cavaillé, Pierre-Antoine Fabre et Françoise Marin, Paris, Éditions Kimé, 2005 (îndeosebi cele din cap. III, „Portraits du roi", pp. 95-173). Cel dintîi, însă, care pare a fi sesizat această fuziune a celor două „corpuri" a fost René Démoris – necitat de autorii de mai sus –, într-un studiu din 1978, care, în contrast cu textele lui Giesey și Vigarello, este, într-adevăr, unul de pionierat: *Le corps royal et l'imaginaire au XVII^e siècle: „Le Portrait du Roy" par Félibien*, „Revue des sciences humaines," n. 172, 1978, pp. 17 *sqq*. Spre exemplificare, iată ce scrie autorul, comentînd celebra expresie *L'Etat c'est moi*: *Le rapport ici posé n'est pas celui mediatisé par le nom, du féodal à sa terre, mais bine l'identification d'une abstraction à un corps. La notion de représentation n'est pas ici*

pertinente : le roi ne représente pas l'Etat, il est l'Etat. Et comme l'Etat n'est pas un territoire, le roi est potentiellement présent partout. Şi mai departe : *Ce qui arrive à l'Etat touche le roi en son corps : c'est donc à juste titre que le monarque confisque pour son usage personnel tout le domaine politique et s'empare du champ d'une histoire dont il est le seul et véritable acteur... Mais aussi, tout ce qui arrive à ce corps devient (si l'Etat c'est lui) affaire d'Etat* (*op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 17-18).

156. Modalitatea în care cunoaşterea anatomică a corpului uman s-a răspîndit şi în mediile populare a fost aceea a foilor volante, tipărite, cu începere din secolul al XVI-lea, pînă tîrziu, în cel de-al XVIII-lea veac, mai peste tot în Europa Centrală şi de Apus (Germania, Franţa, Olanda, Italia etc.). Aceste foi conţineau desene anatomice ale corpului masculin şi feminin, însoţite de explicaţii simple în limbile vernaculare, dar şi în latină, ale funcţiilor diferitelor organe. Destinatarul acestor informaţii era, consideră autorul, un public preponderent urban, alfabetizat, care avea, deja, cunoştinţe sumare de ordin anatomic (Andrea Carlino, *„Knowe thyself": Anatomical Figures in Early Modern Europe*, „RES: Anthropology and Aesthetics", n. 27, 1995, pp. 59-69).
157. Expresia îi aparţine lui Jacob Soll, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 1568.
158. *Et quant aux bienheureux subjects de ce grand Roy qu'ils se viennent perdre dedans ce parlant Portraict pour y retrouuer l'obeïssance qu'ils luy doiuent...* (cap. XXX, *Du Corps du Roy en General*, p. 282).
159. *[L]e Peuple qui est sans Roy, n'est autre chose qu'vne beste-cent-testue, desnaturee, effarouchee, viuant sans Foy, sans Loy, & sans Religion* (idem, p. 278).
160. Marcel Gauchet, *op. cit.*, *loc. cit.*, 14, 1981, pp. 158, 167.
161. Solemna adunare numită astfel s-a desfăşurat în felul următor : în dimineaţa zilei care a urmat asasinării tatălui său, tînărul Ludovic al XIII-lea, încă minor, înveşmîntat în hainele de ceremonie şi precedat de însemnele regale (coroana, sceptrul, „mîna dreptăţii"), s-a îndreptat, cu mare alai, spre locul de întrunire a Parlamentului unde, preluînd simbolurile puterii şi prezidînd adunarea, a cerut înaltului for să accepte regenţa mamei sale, decretată de el însuşi, printr-un act citit de cancelar. Ralph E. Giesey, cel căruia îi datorăm această sumară descriere, comentează ceremonia în felul următor : „În acest fel, noul rege, al cărui corp natural era afectat de «slăbiciunea copilăriei», şi-a asumat maiestatea regală deplină, în calitate de cap al celei mai înalte curţi a regatului, promulgînd un edict a cărui premisă majoră era aceea că un copil era incapabil să guverneze" (*apud* Ralph E. Giesey, *The Two Bodies of the French King*, *loc. cit.*, p. 309). Perfect concordant cu ideea juridică a „dublului corp", acest act schiţează, în acelaşi timp, şi depăşirea lui, prin centralitatea ceremonială a regelui-copil. *V.* şi Horst Bredekamp, *op. cit.*, pp. 113-114 pentru acelaşi aspect al dispariţiei efigiei (corpului fictiv) şi intronizării imediate a lui Ludovic al XIII-lea, interpretată de autor ca expresie a teoriei absolutiste „în virtutea căreia succesiunea era instituită din momentul în care fecundarea avea loc în pîntecul matern, corpul urmaşului dobîndind [astfel] caracterul celest al demnităţii regale" (p. 114).
162. În 1610, obişnuitei formule : „Sire, treziţi-vă, nu mai dormiţi, pentru că Dumnezeu v-a ales rege, să porunciţi în regatul Franţei" i se substituie un nou scenariu, în care episcopii bat de trei ori la uşa camerei regale, răspunzînd întrebării „Pe cine căutaţi ?" prin următoarea formulă : „Pe Ludovic al XIII-lea, fiul lui Henric cel Mare". A treia oară, la aceeaşi întrebare, răspunsul este schimbat : „Pe Ludovic al XIII-lea, pe care Domnul ni l-a dat drept rege". Atunci, uşa se deschide, iar regele, ajutat de episcopi, este condus la catedrală. Simbolistica scenariului este evidentă : ca maiestate, regele nu doarme niciodată (Ralph E. Giesey, *The Two Bodies of the French King*, *loc. cit.*, p. 311 şi idem, *Models of Rulership in French Royal Ceremonial*, *loc. cit.*, pp. 162-163. *Cf.* şi *Dictionnaire du corps...*, ed. cit., p. 299 (art. „Corps du roi", semnat de Isabella Lazzarini).
163. *Jurnalul* lui Jean Héroard a fost publicat de Madeleine Foisil (sous la direction de), *Journal de Jean Héroard*. Préface de Pierre Chaunu, de l'Institut. Publié avec l'aide du Centre national de la Rercherche scientifique et le concours du Centre national des Lettres. Publication du

Centre de Recherches sur la Civilisation de l'Europe Moderne, Tomes I-II, Fayard, Paris-Sorbonne, 1989. Pentru biografia autorului şi comentariul aceluiaşi document, *v.* ampla „Introduction générale" (T. I, pp. 33-367), semnată de coordonatoarea ediţiei şi, de asemenea, Madeleine Foisil, *Le corps de l'adolescent royal*, în *Le corps à la Renaissance...*, pp. 309-320. *V.*, de asemenea, comentariul lui Jacob Soll la Jean Héroard, *L'Institution du Prince*, 1609, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 1276-1278.

164. Am folosit, din nou, amintita ediţie critică a lui Bernard Teyssandier (*v.* n. 93). Toate citatele care urmează sînt preluate de aici.
165. De l'institution du prince (1609), p. 63. *...[I]l faut que je confesse – scrie mai departe Héroard – de n'avoir jamais vu un corps si accomply, y ayant recogneu et la vigueur de l'esprit, et la force du corps, aller du pair ensemble* (pp. 63-64).
166. *Il est nay de complexion sanguine meslee de cholere, le sang surmontant celle-cy, et d'un meslinge si proportionné, qu'il nous fait esperer en luy avec la santé, la longueur de la vie* (p. 63). Trebuie reamintit, în acest context, că, potrivit teoriei umorilor (care continua să fie, şi în epoca în care scria Héroard, concepţia medicală fundamentală prin prisma căreia era interpretată starea psiho-somatică a corpului uman), predominanţa sîngelui – corespunzător aerului –, în combinaţie cu bila galbenă – corespunzătoare focului, în logica aceleiaşi legături dintre elementele naturii – constituia marca unui temperament deopotrivă „ardent" şi calculat, propriu spiritului „eroic" al tinereţii şi maturităţii. De altfel, autorul explică el însuşi, mai departe, în ce constă pozitivitatea acestei combinaţii: *...[a]yant jugé Monseigneur le Dauphin estre sanguin, cholere de sa temperature, j'ay voulu dire que le sang proprement dict, surmonte en quantité les autres, et la cholere apres: et entendre par la cholere, la partie de toutes la plus chaude, seche et legere, laquelle donne sa nature la promptitude, et aiguise le sang, tout ainsi que le sang sert de frein et de bride pour retenir par une douce et moderee qualité, les bouillons effrenez de ceste briefve et ardante furie. Et par ainsi vous pouvez voir, comme de ceste couple de qualitez d'humeurs si differentes, il en sort une complexion telle que l'on peut souhaiter pour l'entiere santé d'un corps, et la bonté d'un entendement, le sang se trouvant en la masse le maistre seul de ses autres parties...* („Considerînd că Monseniorul Delfin este sangvin [şi] coleric prin temperament, am vrut să spun că sîngele propriu-zis întrece în cantitate celelalte [umori], iar bila vine în al doilea rînd. Înţeleg prin bilă partea cea mai caldă dintre toate, uscată şi uşoară, care este iute prin natura sa şi iuţeşte sîngele, la fel cum sîngele serveşte de piedică şi hăţ pentru a reţine, prin calitatea sa molcomă şi moderată, fierberea neînfrînată a acestei febrile şi arzătoare furii. Şi, astfel, puteţi vedea cum, din acest cuplu de calităţi umorale atît de diferite, reiese o stare generală numai bună de dorit pentru sănătatea corpului şi pentru o bună [capacitate de] înţelegere, sîngele fiind în această masă singurul stăpîn al celorlalte părţi"; *ibidem*, pp. 65-66).
167. *V. supra*, pp. 174 şi 237, n. 498.
168. Pe larg despre acest aspect *imaginal* al puterii monarhului absolut la A. Koschorke, S. Lüdemann, T. Frank, E. Matala de Mazza, *op. cit.*, pp. 184-218.
169. Georges Vigarello, *Le corps du roi*, *loc. cit.*, pp. 399-400.
170. *Cf.* Ralph E. Giesey, *The King Imagined*, *loc. cit.*, pp. 232-233.
171. Deosebit de caracteristic în acest sens este portretul lui Ludovic al XIV-lea de Le Brun (1635), pe care André Félibien îl descrie într-un foarte scurt text (*Le Portrait du Roy*, 1663) ca pe o „copie a unui original perfect": *... il* [portretul – n.n., Al.-F.P.] *y représente comme dans une glace très pure toutes ces hautes qualités qui vous font aimer de vos Sujets, craindre de vos ennemeis et admirer de tout le monde". „Les Anciens* – scrie mai departe Félibien – *avoient accoutumé de marquer la Royauté par une diadème, ou par une couronne, dont ils ceignent la tête des Monarques; Mais quoy que ces ornements fussent la marque de la puissance, ils ne représentent pas les qualités essentielles de la Royauté, puisque beaucoup de Princes qui ont porté la couronne n'ont esté Rois qu'en apparence. Or, comme le Peintre avoit à représenter un Roy véritable, un Roy dans le corps et l'âme duquel Dieu a versé libéralement des dons et des talens extraordinaires, il a fallu non seulement qu'il ait trouvé le moyen de bien imiter ce*

que nous voyons de si parfait et de si accompli dans votre auguste personne, mais qu'il ait aussi formé des traits et des caractère qui expriment en quelque façon ce qu'il y a de beau et de grand dans votre âme („... el [portretul – n.n., Al.-F.P.] înfăţişează, ca într-o oglindă foarte curată, toate înaltele însuşiri prin care vă faceţi iubit de supuşi, temut de duşmani şi admirat de toţi. Înaintaşii erau obişnuiţi să însemne Regalitatea printr-o diademă sau coroană pe care o puneau pe fruntea Monarhilor. Dar, cu toate că aceste podoabe erau însemnele puterii sale, ele nu reprezentau calităţile esenţiale ale Regalităţii, deoarece mulţi Principi care au purtat coroană nu au fost Regi decît în aparenţă. Or, cum Pictorul trebuia să reprezinte un Rege adevărat, un Rege în trupul şi sufletul căruia Dumnezeu a vărsat, cu generozitate, haruri şi talente extraordinare, a trebuit nu numai ca el să găsească mijlocul de a imita ceea ce noi vedem ca fiind atît de perfect şi de desăvîrşit în augusta voastră persoană, dar să şi creeze trăsături şi caracteristici care să exprime, într-un fel, ceea ce este frumos şi mare în sufletul vostru" ; analiza detaliată a acestui *Portret*, din unghiul fuziunii celor două „corpuri", la René Démoris, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 23-27 ; citatele sînt de la pp. 24 şi 25). De remarcat, însă, că în portretul lui Ludovic al XIV-lea, de Hyacinthe Rigaud (1701), reapar însemnele puterii (coroana, sabia şi hlamida cu flori de crin).

172. Pentru acest aspect deosebit de interesant şi instructiv, *v.* frumoasa analiză întreprinsă de Stanis Pérez, *La santé de Louis XIV. Une biohistorire du Roi-Soleil*, Champ Vallon, 2007.
173. *V.*, în acest sens, Jeffrey Merrick, *The Body Politics of French Absolutism* în Sarah E. Melzer, Kathryn Norberg (editors), *From Royal to the Republican Body. Incoporating the Political in Seventeenth- and Eighteenth-Century France*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1988, pp. 11 *sqq*.
174. Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*. Édité et traduit par G. Mollat, avec la collaboration de G. Droux, Paris, Les Belles Lettres, 2006 (ediţie bilingvă, latină-franceză) ; Henricus Institoris, Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum* (ediţia franceză : Henry Institoris, Jacques Sprenger, *Le Marteau des Sorcières*. Traduit du latin et précédé de *L'inquisiteur et ses sorcières* par Amand Danet, Paris, Éditions Jérôme Millon, 2005).
175. Pentru exemplele acestui tratament, *v.* Stanis Perez, *op. cit.*, *passim*.
176. Numit astfel cu începere din 1718, cînd a fost publicată ceea ce pare a fi prima ediţie a documentului, „Codul Negru" a fost, de fapt, un edict (numit şi ordonanţă) promulgat în martie 1685, la început pentru coloniile din Antile (Saint-Christophe, Guadelupa şi Martinica) şi extins, ulterior (la începutul secolului al XVIII-lea), la toate posesiunile franceze din emisfera apuseană (*v.* cea mai recentă ediţie a documentului, Jean-François Niort, *Le Code Noir. Idées reçues sur un texte symbolique*, Paris, Éditions Le Cavalier Bleu, 2015, pp. 13-16, 21).
177. *[Nous] enjoignons à tous nos officiers de chasser de nos dites Iles, tous les juifs aui y ont établi leur résidence, auxquels, comme aux ennemis declarés du nom chrétien, nous commandons d'en sortir dans trois mois, à compter du jour de la publication des présentes, à peine de confiscation de corps et biens* (*ibidem*, p. 76).
178. *[Nous] interdisons tout exercice public d'autre religion que la Catholique apostolique et romaine ; voulons que les contrevenants soient punis comme rebelles et désobeissants à nos commandements* (*ibidem*).
179. *[Nous] déclarons nos sujets qui ne sont pas de Religion catholique apostolique et romaine incapables de contracter à l'avenir aucuns mariages valables ; déclarons bâtards les enfants qui naîtrons de telles conjonctions...* (*ibidem*, p. 77).
180. *Ibidem*, pp. 76, 81. În privinţa căsătoriilor, „Codul Negru" şi, în general, politica monarhiei franceze a încurajat, la început, metisajul, interzicîndu-l, însă, în 1724 (pentru aceste date, *v.* şi Joseph Roach, *Body of Law. The Sun King and the Code Noir* în Sarah Melzer, Kathryn Norberg (editors), *op. cit.*, pp. 117 *sqq*.
181. *Ibidem*, p. 115.
182. Pe larg, Jeffrey Merrick, *op. cit.*, *loc. cit.*, pp. 25-28.
183. Antoine de Baecque, *op. cit.*, *passim*.
184. În interpretarea propusă de Deborah Cohen, luarea în deriziune a calităţilor fizice ale regelui constituie expresia unui „discurs popular", fiind, totodată, unul din indiciile constituirii

imaginare a „poporului", ca actor al istoriei, căruia elitele nu-i recunoșteau dreptul decît la un asemenea tip elementar de discurs politic, perfect adecvat – consideră autoarea – specificului „natural" al entității pe care și-o reprezentau aceste elite (*v.*, pe larg, *La nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social [XVIII^e-XXI^e siècles]*, Paris, Champ Vallon, 2010, pp. 335-336).

185. Teorie analizată pe scurt în A. Koschorke, S. Lüdemann, T. Frank, E. Matala de Mazza, *op. cit.*, pp. 113-114.
186. *Ibidem*, p. 115.
187. *Cf. op. cit., loc. cit.*, pp. 144-147. Aceeași idee, sugerată în alți termeni, și la Deborah Cohen, *op. cit.*, 293-294.
188. Louis Marin, *op. cit.*, pp. 73-74, 200-201.
189. Prefigurarea acestui proces coincide, după opinia lui Thomas E. Kaiser, cu domnia lui Ludovic al XV-lea (1715-1774), ale cărui excese sexuale și, în general, predispoziție pentru plăcerile lumești ar fi stîrnit, potrivit autorului, o mare „îngrijorare populară" în privința capacității monarhului de a se dedica în mod eficient treburilor statului (*v.* Thomas E. Kaiser, *Louis „Le Bien Aimé" and the Rhetoric of the Royal Body* în Sarah Melzer, Kathryn Norberg (editors), *op. cit.*, pp. 131-161). După cum se observă, această ipostază a predecesorului lui Ludovic al XVI-lea reflectă aceeași imposibilă coincidență dintre „corpul politic" și corpul fizic (numai că, aici, într-o formă inversată, aceea a hipersexualității, nu a neputinței, ca la Ludovic al XVI-lea), aflată la origine desacralizării persoanei monarhului.
190. Spre deosebire de Anglia, unde, cu un secol și ceva mai înainte, aceeași separație simbolică – intervenită, cum, din nou, bine se știe, în contextul războiului civil dintre Parlament și rege – s-a produs în urma unei susținute confruntări doctrinare. Recuperînd cîțiva dintre *topoi*-i esențiali ai dezbaterilor din veacul al XVI-lea – îndeosebi pe cei privitori la funcția Parlamentului de sălaș al „corpului mistic" al statului –, adversarii lui Carol I au urmărit să disocieze cel de-al „doilea corp" de persoana regelui (interpretare care continua să fie apărată de partizanii monarhului), relocalizîndu-l în noua ficțiune a „poporului Angliei", reprezentat, în voința sa de suveranitate, de aleșii acestuia în cele două Camere. Potrivit acestui enunț, monarhul devenea un simplu „contractant" al „poporului lui Dumnezeu", instituit pentru a guverna spre binele și folosul acestuia, dar putînd fi oricînd înlăturat în numele aceleiași instanțe supreme, dacă nu-și respecta „contractul", eșuînd în tiranie și ieșind din sfera Legii divine. Deznodămîntul acestui conflict este mult prea cunoscut pentru a mai fi reamintit aici. Din punctul de vedere care ne interesează, este însă semnificativ faptul că, după înlăturarea lui Carol I, locul celui de-al „doilea corp" a rămas, ca, mai tîrziu, în Franța, vacant, ocupantul său depersonificat – și, trebuie adăugat, invizibil aidoma lui Dumnezeu – devenind nici mai mult, nici mai puțin decît libertatea sau, în termenii lui John Milton, Dreptatea, în tripla sa ipostază a Adevărului, Legii și Sabiei (un rezumat util al acestui aspect la A. Koschorke, S. Lüdemann, T. Frank, E. Matala de Mazza, *op. cit.*, pp. 119-131 *sqq.*, 141-143, dar după modelul clasic al sintezei kantorowicziene).
191. *Ibidem*, p. 233.
192. Citat de Antoine de Baecque, *op. cit.*, pp. 111-112.
193. *Sire, méditez la fable antique des membres et de l'estomac ; travaillez également pour tous les membres du corps politique, puisque chaque membre travaille séparément et simultanément par là communément, pour son chef royal. L'harmonie du corps humain figure celle de l'Etat...* („Sire, gîndiți-vă la fabula antică a membrelor și stomacului ; lucrați la fel pentru toate mădularele corpului politic, pentru că fiecare mădular lucrează singur și în același timp cu celelalte pentru capul său regal. Armonia corpului uman o figurează pe aceea a Statului" ; *apud ibidem*, pp. 117-118).
194. Dorinda Outram, *The Body and the French Revolution. Sex, Class, and Political Culture*, New Haven and London, Yale University Press, 1989, *passim* și, în special, cap. 9, „The French Revolution, Modernity and the Body", pp. 153-165.
195. François Furet, *Reflecții asupra Revoluției Franceze*. Traducere de Mircea Vasilescu, București, Ed. Humanitas, 2012[2].

196. Pentru această expresie, *v.*, din nou, A. Koschorke, S. Lüdemann, T. Frank, E. Matala de Mazza, *op. cit.*, pp. 227-233, dar şi Claude Lefort, *Imaginea corpului şi totalitarismul* în idem, *Invenţia democratică. Limitele dominaţiei totalitare*, traducere de Nicolae Baltă şi Vasile Mleşniţă, Piteşti, Ed. Paralela 45, 2002, pp. 147-148.
197. *V.* în acest sens mai ales Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Historire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 15 *sqq.*, 22-23 şi *passim*, ale cărui idei formează substanţa interpretării noastre.
198. Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, Paris, Éditions du Boucher, 2002, *passim*.
199. Antoine de Baecque, *op. cit.*, *passim*. Pentru rolul lui Sieyès în tranziţia conceptuală de la „corpul politic" al regelui la „corpul cetăţenilor", *v.*, de asemenea, Pierre Birnbaum, *La France imaginée. Déclin des rêves unitaires ?*, Paris, Fayard, 1998, p. 70; Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, p. 46; Alberto Mario Banti, *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 126-132.
200. *V. inter alia* Antoine de Baecque, *op. cit.*, pp. 122-129, 134 *sqq.* şi Gerhard Dohrn-van Rossum, *op. cit.*, pp. 258 *sqq.*
201. *Qu'est-ce que le Tiers état ? Tout* (Emmanuel Joseph Sieyès, *op. cit.*, p. 1).
202. De fapt, omogenitatea decurge, indirect, din însuşi principiul egalităţii instituit, alături de „libertate" şi „fraternitate", ca deviză a Revoluţiei Franceze. Concepută ca expresie fundamentală a „drepturilor omului şi cetăţeanului", egalitatea constituise principiul în conformitate cu care Convenţia Naţională a decretat, cum se ştie, emanciparea evreilor, ceea ce, cum credea abatele Grégoire (şi – putem presupune – mulţi alţii împreună cu el), ar fi favorizat „topirea" acestora în comunitatea naţională. Distrugerea sistematică a graiurilor locale a urmat aceeaşi logică (*v.* Pierre Birnbaum, *op. cit.*, pp. 63-98).
203. Emmanuel Joseph Sieyès, *op. cit.*, p. 51.
204. Instituită, cum se ştie, prin jurămîntul colectiv din 14 iulie 1790, cu prilejul primei sărbătoriri a Federaţiei, şi reactualizată, după aceea, periodic, în acelaşi cadru ceremonial (*cf.* Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann, Thomas Frank, Ethel Matala de Mazza, *op. cit.*, pp. 280 *sqq.*), fraternitatea se află la originea a ceea ce Sieyès numeşte „unitatea de voinţă" (*unité de volonté*) a naţiunii, echivalent al „duhului" în „corpul politic" medieval, adică al unităţii spirituale a „membrelor" acestui „corp".
205. *Cf.* Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, pp. 39-40. Celebrarea unităţii, afirmă istoricul francez, ascultă, mai întîi, de imperativul imediat al solidarităţii în faţa duşmanilor Revoluţiei. Ea devine, însă, foarte curînd, o „ideologie", care contrapune multiplicitatea, diversitatea şi varietatea contradictorii ale „Vechiului Regim" „armoniei" şi „omogenităţii" specifice noii ordini.
206. Expresia utilizată de Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann, Thomas Frank, Ethel Matala de Mazza, *op. cit.*, pp. 262-264.
207. Cum bine a constatat Daniel Arasse, iacobinii înşişi îşi descriau acţiunile în termenii medicinei igienice, vorbind despre „epurarea veninului" (identificat, colectiv, cu inamicii Revoluţiei), „amputări", expectoraţii vomitive etc. – expresii asociate duşmanilor, descoperiţi în „corpul naţiunii". „Bisturiul" metaforic al acestei purificări era, desigur, ghilotina (Daniel Arasse, *La guillotine et l'imaginaire de la Terreur*, Paris, Flammarion, 2010, coll. „Champs/historire", pp. 124-130). Aceeaşi idee (implicită) a purităţii „corpului naţiunii" este evocată şi de un vers al „Cîntecului Armatei de la Rin", devenit, mai tîrziu, sub numele „La Marseillaise", imnul Franţei revoluţionare, referitor la „impuritatea" sîngelui inamicilor.
208. Este interpretarea lui Daniel Arasse, potrivit căreia sacralitatea „corpului naţiunii" este rezultatul unui transfer simbolic (operat chiar în timpul execuţiei lui Ludovic al XVI-lea) din corpul fizic al regelui în cel al naţiunii, prin intermediul stropilor de sînge aruncaţi asupra celor prezenţi în jurul eşafodului, ca într-un soi de botez ritual (*ibidem*, pp. 88-90 şi 103 *sqq.*).

209. Ernst H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie (Pro Patria Mori)*, *loc. cit.*, pp. 105-141.
210. Emmanuel Sieyès, *op. cit.*, *passim*, dar şi Antoine de Baecque, *op. cit.*, pp. 122-123. Este interesant de notat că termenul „adunaţie", prin care Sieyès descrie procesul de reunire a indivizilor, eliberaţi de constrîngerea vechilor „stări" sociale, în unicul şi eternul „mare corp al cetăţenilor" (*le grand corps des citoyens*), este unul religios, fiind una dintre expresiile prin care scriitorii creştini evocau unitatea credincioşilor (*sacramentum adunationis*), creată prin sfînta împărtăşanie (*cf.* Henri de Lubac, *Corpus mysticum*, ed. cit., p. 27). Acest detaliu confirmă, o dată mai mult, sacralitatea noului „corp al naţiunii", asemănătoare „trupului lui Christos", teoretizată de Kantorowicz şi, după el, de mulţi alţii.
211. *Le corps des représentants doit être régénéré par tiers tous les ans* (Emmanuel Sieyès, *op. cit.*, p. 75).
212. Pentru aceste informaţii, *v.* Suzanne Rameix, *Corps humain et corps politique en France. Statut du corps humain et métaphore organiciste de l'État*, „Laval théologique et philosophique", vol. 54, n. 1, février 1989, pp. 52-53. În general, pentru influenţa cunoştinţelor medicale asupra imaginarului corpului în secolele XVIII-XIX, *v.* idem, *Statut du corps humain et métaphore organiciste de l'État*, „Médecine et Droit", n. 19, 1996, pp. 5-12, Dorinda Outram, *op. cit.*, pp. 44 *sqq.*, Antoine de Baecque, *op. cit.*, pp. 118 *sqq.* etc.
213. Pentru toate informaţiile care urmează, *v.* Daniel Arasse, *La guillotine ou l'inimaginable „effet d'une simple mécanique"*, „Revue des sciences humaines", n. 186-187,1982-1983, pp. 123-144 şi, mai pe larg, idem, *La guillotine et l'imaginaire de la Terreur....*, pp. 64-73.
214. Citatele în idem, *La guillotine ou l'inimaginable...*, *loc. cit.*, p. 137.
215. *Ibidem*, p. 142.
216. *V.*, în acest sens, Georges Vigarello, *Le sentiment de soi...*, pp. 157 *sqq.*, cu multe detalii. De asemenea, Tony Halliday, *op. cit.*, p. 199.
217. *Cf.* Tony Halliday, *op. cit.*, p. 164.
218. *Ibidem*.
219. *Ibidem*, p. 165. După opinia autorului, simbolul herculean al forţei brute trebuie interpretat nu atît ca o figurare a „poporului" ca „naţiune", ci ca o „clasă" (pentru întrega discuţie şi iconografia specifică, *v.* pp. 155-189 şi *passim*).
220. Pentru iconografia acestor alegorii şi originea (aproape invariabil antică şi medievală) a simbolisticii lor, *v.* Alberto Mario Banti, *op. cit.*, cap. I, „Allegorie femminili della nazione", pp. 3-33.
221. Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann, Thomas Frank, Ethel Matala de Mazza, *op. cit.*, *passim*.
222. George L. Mosse, *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*. Traduit de l'anglais par Michèle Hechter, Paris, Éditions Abbeville, 1997, pp. 13-14 şi *passim*. Autorul consideră că, din punct de vedere antropologic, conceptul modern de naţiune are o coloratură implicit masculină, derivînd ontologic din idealul de virilitate construit în secolul al XVIII-lea de Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) prin ridicarea artei statuare greceşti la rangul de model al masculinităţii ; un model a cărui armonie exterioară (corporală) constituia – în buna tradiţie a fiziognomiei, o „ştiinţă" modernizată, în aceeaşi epocă, de Johann Kasper Lavater – reflectarea unei nu mai puţin armonioase structuri „interne", de caracter.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

4. În loc de concluzii: „corpul națiunii" și „corpul politic" în unele texte din prima jumătate a secolului al XIX-lea din Țara Românească și Moldova*

Cum și-au imaginat elitele educate din Principatele române, în Evul Mediu și epoca modernă, formele de viață comună și de organizare în care au trăit? Sau – mai bine spus – există în imaginarul colectiv local indicii – oricît de elementare – de natură, dacă nu să certifice, măcar să sugereze existența unor astfel de reprezentări?

Să o spunem imediat: aparent, nu sau prea puțin. În lumea românească premodernă și modernă, aceste reprezentări par a fi fost, dacă nu de tot absente, atunci, cu siguranță, foarte rare. Daniel Barbu a identificat, în Principatele Române, în cursul secolelor XVI-XVII, unele (vagi) mențiuni documentare care, după opinia sa, ar putea fi interpretate ca indicii ale existenței unei „societăți (politice)" corporate sau a „stărilor" („popor", boieri). Dar tot el recunoaște că, exceptînd un pasaj din *Letopisețul* lui Grigore Ureche – și spre deosebire de Europa occidentală –, „marea majoritate a surselor românești din veacurile al XVI-lea și al XVII-lea descriu o societate politică neconfigurată juridic și lipsită de complexități structurale, legate de existența unor colectivități corporate (ordine religioase, capitluri, biserici colegiale, bresle, fraternități, comune stări)... Țările române nu cunosc o asemenea cristalizare juridică..."[1]. Această constatare este întărită și de faptul – remarcat, de asemenea, de același istoric – că, pînă tîrziu, spre deceniul al patrulea al secolului al XIX-lea, românii nu au avut un cuvînt pentru ficțiunea juridică numită *stat*, ceea ce i-a împiedicat – adăugăm noi – să-l gîndească ca o *persona ficta*, în maniera unui „corp politic" sau „corp politic mistic", cum s-a întîmplat în Occident. Cel mult – observă tot Daniel Barbu – acest rol a fost jucat de domnie. Ea ar fi fost singura concepută – chiar dacă „incipient și schematic" – ca o „ficțiune intelectuală", rolul „persoanei fictive" fiind asumat de domn[2].

Pentru epocile mai tîrzii, însă, acest gen de reprezentări nu sînt (sau nu par), totuși, complet absente, chiar dacă sînt extrem de rare. În Moldova și Țara Românească, cele mai timpurii datează de la începutul celui de-al XIX-lea veac. Cel puțin, aceasta este impresia pe care o lasă documentația (încă destul de lacunară) pe care am consultat-o.

---

* Acest studiu reprezintă versiunea revizuită și amplificată a două texte intitulate: *„Corps politique" et „corps de la nation" chez les Roumains au XIX^e siècle*, publicat în Silvia Marton, Constanța Vintilă-Ghițulescu (sous la direction de), *Penser le XIX^e siècle : nouveaux chantiers de recherche*, Iași, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2013, pp. 73-101 și *„Corpul națiunii" și „corpul politic" în unele texte din prima jumătate a secolului al XIX-lea din Țara Românească și Moldova. Considerații preliminare*, „Anuarul Institutului de Istorie «A.D. Xenopol»", Iași, tom L, 2013, pp. 293-304.

Aceste reprezentări sînt corporale şi se referă nu atît la organizarea politică, cît la unitatea etnică. Cu alte cuvinte, la naţiune ca la un „corp".

În Ţara Românească, printre cele dintîi – după toate probabilităţile – menţiuni privitoare la unitatea neamului, subînţeleasă ca una spirituală, se găsesc într-un text nedatat, dar atribuit lui Naum Râmniceanu (1764-1839)[3]. Reflectînd la condiţiile de existenţă ale unei uniri a românilor în epoca sa, cel ce se semna „Naum protosinghelul"[4] afirmă că cea mai importantă, decisivă, chiar, este solidaritatea spirituală, capabilă să genereze, apoi, strîngerea laolaltă a tuturor părţilor „trupului" neamului, fragmentat de interese adverse. „Unirea duhurilor – scrie prezumatul autor – este cea mai nebiruită cetate a unui neam şi acea patrie fericită poate fi socotită ca o tărie unde toţii fiii ei sînt înarmaţi cu cele mai nebiruite şi atotcovîrşitoare arme ale unirei spre a ei apărare [....]. Unirea aceasta nu să poate socoti decît o alipire a părticelelor trupului ce este îmbucăţit, şi atuncea fieşcare mădular îşi va lua iarăşi locul său, şi va fi întrebuinţătoare lucrînd bărbăteşte şi capul şi mîna şi piciorul spre întemeerea neamului. Iar scîrboasa numire de taraf va lipsi cu totul, şi nici nu va mai fi trebuinţă a să pomeni între români"[5].

Nu este, poate inutil de notat că reprezentarea spirituală şi corporală a unităţii neamului care se degajă din aceste rînduri este, în mod evident, de inspiraţie religioasă: vorbind despre „unirea duhurilor", diaconul muntean are, aproape cert, în memorie, faimoasa imagine paulină a „trupului lui Christos" constituit prin unirea spirituală a „mădularelor", care îndeplinesc în ansamblul din care fac parte funcţiile pentru care fuseseră create[6].

Celelate scrieri majore ale lui Naum Râmniceanu – *Despre originea românilor* şi *Croniconul*[7] – nu mai conţin referinţe asemănătoare. „Patria", în schimb (cu varianta „patrie a Daciei"), este omniprezentă, fiind evocată de diaconul muscelean fie ca o entitate definită prin credinţa ortodoxă şi ierarhia claselor, începînd cu boierii[8], fie – cum se întîmplă în poeziile sale – ca o grădină[9] sau în ipostaza personificată – tot de inspiraţie religioasă – a maternităţii sanctificate[10].

Aceeaşi raritate a referinţelor corporale constituie o caracteristică şi a *Hronografului* lui Dionisie Eclesiarhul[11]. Lectura atentă a acestui text (scris, probabil, între 1814 şi 1820) lasă să se întrevadă faptul că, pentru autor – care este, de asemenea, călugăr[12] – analogia corporală, tocmai prin raritatea cu care apare sub pana sa, constituie maniera firească, aproape de la sine înţeleasă, de reprezentare nu numai a „ţării", ci, în mod excepţional pentru această perioadă, chiar şi a statului. Bunăoară, relatînd evenimentele care au condus la încoronarea lui Bonaparte, autorul scrie despre viitorul împărat că, intrînd „pe supt pielea tuturor miniştrilor şi a tuturor boerilor mari ai Franţei", i-a convins „să-ş pue înpărat", cu argumentul că un monarh, „ca un cap mai mare", sfătuit de miniştrii săi – despre care Dionisie scrie că sînt „trupurile Franţei" –, „va ocărmui înpărăţia bine şi va sta cu putere mare asupra vrăjmaşilor". În acelaşi pasaj, autorul asociază metafora corporală ţării însăşi, pe care se pregătea să o guverneze generalul, scriind despre Franţa că „iaste cel mai mare trup al părţii Evropii"[13]. Puţin mai departe, Dionisie întrebuinţează aceeaşi analogie, dar, de astă dată, în relaţie cu „miniştrii şi boerii cei mari ai cetăţii Parizului", asemuiţi cu „nişte capete ale trupurilor Franţei"[14].

În ciuda laconismului lor, aceste frînturi din manuscrisul monahului Dionisie ni se par, totuşi, suficiente pentru a îngădui o ipoteză: în comparaţie cu Naum Râmniceanu – cu care era contemporan –, Dionisie Eclesiarhul pare să fi făcut, aşa zicînd, un pas mai departe în privinţa sensului în care întrebuinţează metafora corpului: dacă la „Naum protosinghelul" acest sens – de inspiraţie vădit religioasă – este, după toate aparenţele, exclusiv comunitar, la fostul preot Dimitrie (călugărit sub numele de Dionisie), înţelesul – cîtuşi de puţin

limpede, e drept – al aceleiaşi analogii pare mai curînd unul politic[15]. Nu la o comunitate etnică, ai cărei „mădulare" sînt ţinute laolaltă de o „frăţie în duh"[16], face referire Dionisie Eclesiarhul în *Hronograful* său, ci la un tip de guvernare care ar putea fi caracterizat drept „organic", compus dintr-un „cap" (fie împăratul Napoleon, fie notabilii Parisului) şi „trupuri" (cu care sînt comparaţi cînd miniştrii, cînd aceiaşi notabili). Aceeaşi constatare pare întărită şi de evocarea Franţei ca „cel mai mare trup al părţii Evropii" şi de asemănarea cetăţenilor de vază ai Parisului cu „capetele" aceluiaşi „trup" al Franţei (scris, însă, în mod curios, la plural), cu toate că prima citare (a Franţei ca „trup" al „Evropii") poate avea şi un vag sens comunitar, imposibil, însă, de verificat prin alte semnalări, asemănătoare.

Este drept că Dionisie Eclesiarhul nu se referă la „ţara" sa, ci la Franţa (şi, prin extensie, la „Evropa"), atunci cînd o compară cu un „trup" sau cînd vorbeşte de „capul" guvernării şi de „corpurile" politice. Acest lucru nu diminuează, însă, semnificaţia menţiunii. Este destul de clar că, deşi foloseşte comparaţiile respective în relaţie ci un anumit context, autorul le subînţelege ca fiind valabile pretutindeni, ca ilustrări „fireşti" ale organizării politice.

Putem, aşadar, conchide – însă această concluzie este numai provizorie, ea trebuind temeinic confirmată, prin explorări mai ample – că, în perioada în care scriau cei doi autori (începutul secolului al XIX-lea), reprezentarea corpului pare a fi una dual ă: pe de o parte, ea este enunţată ca „trup" al neamului, animat de „unirea duhurilor", de cealaltă parte, ca un „corp politic". În acelaşi context, nu ni se pare deloc întîmplător faptul că autorii despre care am discutat erau oameni ai Bisericii. Acest lucru trebuie să fi cîntărit, cu certitudine, mult în familiaritatea lor cu această metaforă, supoziţie indirect întărită de ceea ce se poate constata dintr-un sondaj, fie şi grăbit, în bogata documentaţie aparţinînd aceleiaşi epoci. Din acest unghi, faptul că analogia corporală lipseşte, ca menţiune, oricît de vagă, din sursele narative de provenienţă laică ale mişcării din 1821, fie că este vorba de relatarea lui Ion Dîrzeanu, de notele lui Ivan Petrovici Liprandi, de amintirile lui Dumitrache Protopopescu din Severin şi ale lui Iordache Oteteleşianu sau de *Voroava* lui Vasile Murguleţ, fără a mai aminti de textele versificate anonime, cum ar fi *Obşteasca tînguire...* şi *Tînguirea Moldovei*[17], ni se pare destul de elocvent. În schimb, singura aluzie la acest gen de reprezentare aparţine unei înalte feţe bisericeşti, nimeni altul decît Patriarhul de Constantinopol, care, în scrisoarea circulară de condamnare a mişcării lui Ipsilanti, din 15 martie 1821, referindu-se la ecoul – pretins – defavorabil cu care fusese primită vestea revoltei eteriştilor de către grecii din capitala Imperiului Otoman, îi pomeneşte pe aceştia ca „mădulari ale binecredinciosului nostru neam"[18].

Cu toate acestea, lumea mirenilor nu a rămas străină de tipul de comparaţii pe care îl discutăm aici. Evocarea metaforică a organizării politice în deceniile de început ale celui de-al XIX-lea veac, a cărei modalitate corporală am surprins-o în *Hronograful* lui Dionisie Eclesiarhul (dar – repetăm – cu referire numai la Franţa), apare, după opinia noastră, şi mai neted – deşi într-o formă complet diferită – într-o altă mărturie, mult mai complexă şi semnificativă decît cele analizate mai sus: aceea a lui Ionică Tăutul (1795-1830).

Scriind aproximativ în aceeaşi perioadă ca Dionisie Eclesiarhul, dar ceva mai tîrziu decît acesta (în deceniul al treilea al secolului al XIX-lea), comisul moldovean[19] a fost intens preocupat de reorganizarea politică a „patriei" sale, în acord cu ceea ce numim astăzi principiul reprezentativităţii (extins la toate categoriile boierimii) şi al funcţionării optime a instituţiilor. Acesta este cadrul în care imaginea corpului apare de mai multe ori

sub pana sa, dar nu în relaţie cu „neamul" (comunitatea etnică), ci – într-un chip cum nu se poate mai elocvent – cu alcătuirea statului.

Primul enunţ al acestei analogii este prezent într-un text despre care nu avem certitudinea că îi aparţine, dar i-a fost atribuit. Este vorba despre un proiect de memoriu, care conţine o schiţă incompletă a sistemului administrativ al Moldovei şi a evoluţiei sale de-a lungul secolelor, datat, după toate aparenţele, în 1822[20]. Descriind, aici, componentele instituţionale ale ţării sale, comisul moldovean se referă la fiecare ca la un „trup", fie că este vorba despre Divan[21] sau de diferitele structuri administrative, precum „departamentul pricinilor streine"[22] sau „departamentul creminalului"[23]. Adunările marilor boieri şi clerului, care decideau în chestiuni de ordin general, sînt caracterizate de autor, în aceeaşi manieră analogică, drept „trupuri", iar membrii lor ca „mădulari"[24].

Este evident că acest cuvînt („trup"), prin care Tăutul descrie organizarea instituţională a Moldovei, face parte din vocabularul uzual al autorului, apărînd spontan sub pana sa, în chipul cel mai firesc. Nu acelaşi lucru se poate spune, însă, despre un alt document, ceva mai tardiv, dar mult mai elaborat decît precedentul, aparţinînd (atribuirea fiind, de astă dată, certă) aceluiaşi Tăutul, în care autorul îşi expune ideile privitoare la reorganizarea politică a ţării. Din document transpare o anumită reprezentare a statului (cuvînt care – *nota bene* – este menţionat constant în scrierile lui Ionică Tăutul), cînd explicită, cînd sugerată, dar – fapt semnificativ – într-o ipostază complet diferită de precedenta.

Documentul la care ne referim este o scrisoare din august 1829, trimisă de boierul moldovean unchiului său, Ilie Ilschi, în care autorul detaliază argumentele care, după opinia sa, îl îndreptăţeau să fie ales domn al Moldovei[25]. Reprezentarea statului, despre care vorbeam, se găseşte inserată într-un fragment în care Tăutul îşi expune concepţia despre buna funcţionare a administraţiei ţării. Pentru el, această administraţie era aidoma unui mecanism („organ mihanicesc"), ale cărui „răzoare" (roţi?) trebuiau să se îmbine perfect, ajutîndu-se reciproc. Numai învăţînd „mihanica politicească", care, pentru Tăutul, era aidoma „mihanicii mathematiceşti", putea viitorul domn (bineînţeles, el însuşi!) să facă din administraţie un „organ" (este chiar expresia autorului[26]) capabil să sprijine o guvernare eficientă. Altfel – scrie el –, fără priceperea pe care o procură cele două ştiinţe (mecanica şi matematica), acest lucru nu este posibil[27].

Ideea pe care şi-o face Ionică Tăutul despre o bună întocmire a administraţiei se cuvine înţeleasă în cadrul unei concepţii mai generale despre stat, imaginat ca un mare mecanism, ale cărui componente trebuiau atent studiate şi selectate în vederea unei „asamblări" corecte. Pentru comisul moldovean, aceste operaţiuni sînt decisive, căci fără selectarea potrivită a „pieselor" („răzoarelor") administrative, făcută numai de domn în funcţie de împrejurările imediate şi de spiritul timpului, statul risca să nu funcţioneze cum ar fi trebuit. Potrivit lui Ionică Tăutul, guvernarea nu constituia un ansamblu de acţiuni determinate de providenţă sau de duhul improvizaţiei. Dimpotrivă, ea presupunea o educaţie complexă, ştiinţifică, reclamînd din partea domnului aptitudini şi cunoştinţe care nu mai puteau fi cele din vremea „strămoşilor". Această cerinţă a unei conduceri întemeiată pe „ştiinţă" era, pentru Tăutul, cu atît mai imperativă cu cît construirea „maşinii statale" nu trebuia să fie, în concepţia lui, o invenţie sau o creaţie originală, ci, mai curînd – şi mai realist – un soi de „reciclare" a „pieselor" vechi în funcţie de finalităţi noi, care nu lăsa nimic pe dinafară[28].

„Corpul politic" descris de Ionică Tăutul este, aşadar, în chip evident, un „corp mecanic". Cu toate acestea, el nu este lipsit de o anumită – paradoxală şi, în acelaşi timp,

vagă – organicitate, în măsura în care pentru boierul moldovean funcționarea optimă a „mașinii statale" presupunea nu numai priceperea domnului de a o „reasambla", ci și lupta sa hotărîtă cu „duhurile" proaste în care prinseseră rădăcini adînci deprinderile vechi și rele (*catahrisuri*)[29]. Cu alte cuvinte, asemenea lui Frederic cel Mare și Petru cel Mare (pe care Tăutul îi amintește în chip explicit), domnul trebuia să-și educe supușii, urmînd în această privință și exemplul marilor legislatori ai Antichității, precum Lycurg, care – scrie autorul – a îndreptat și el popoare „stricate", dar cu mai mult succes decît alții, deoarece a lucrat cu spartanii[30].

În afară de însemnătatea pe care comisul moldovean o atașează transformării spiritelor, văzută ca o condiție a reconstrucției reușite a statului, autorul nu pare să creadă că modul în care se relaționează diferitele puteri în cadrul acestui stat este aidoma celui din lumea organică. Referințele la corp nu sînt, desigur, absente din concepția lui Ionică Tăutul despre structura politică. Dar, în pofida faptului că el recurge la unele analogii, precum „cap" (pentru Senat) sau „mădulare", sensul acestora nu este unul metafizic, ci, mai curînd, instituțional. *Opștiasca Adunare*, de exemplu, pe care Tăutul o consideră autoritatea care împarte cu domnul puterea legislativă, constituie, pentru el, un „trup întreg", compus din mai multe „mădulare", dar de bună seamă că se cuvine să vedem aici – ca și în documentul din 1822, pe care l-am menționat[31] –, mai curînd, o obișnuință denominativă decît indiciul unui înțeles organic, care nu pare asociat nici funcționării acestei Adunări, nici relației sale cu alte structuri ale statului[32].

Cum se explică această optică „mecanicistă", prin care interpretează Ionică Tăutul funcționarea statului, ceea ce îl deosebește atît de mult pe comisul moldovean de Dionisie Eclesiarhul (care i-a fost, aproape, contemporan)? Cum s-a format ea și ce anume i-a inspirat-o? Un prim răspuns – și, desigur, cel mai firesc și imediat – ține de orizontul intelectual al acestui membru al micii boierimi. Tăutul pare a fi citit și asimilat majoritatea operelor fundamentale ale gînditorilor iluminiști, în primul rînd, bine-cunoscutul tratat al lui Montesquieu – *L'Esprit de lois* – care, după cum s-a afirmat, a exercitat asupra lui influența cea mai mare[33]. Dar, nu numai lecturile autorului nostru – sau, mai curînd, nu ele *singure* – sînt cele care se cuvin luate în calcul, aici, ca repere ale formației intelectuale ale boierului moldovean. Ambianța culturală și pradigma cognitivă a epocii sale, receptate tocmai prin aceste lecturi, trebuie să fi jucat, de asemenea, un rol, deloc neglijabil, în conturarea concepției lui Ionică Tăutul despre modul de structurare și funcționare a „mașinii" statale, ceea ce îl particularizează printre gînditorii (români ai) epocii. Cum am arătat pe larg, mai sus, cu mai bine de jumătate de secol înainte ca ambițiosul comis să înceapă să-și expună ideile, în cultura europeană avusese loc o răsturnare de optică în privința modului de a concepe viața socială: nu ca o creație de origine metafizică, ci, în spiritul mecanicismului cartezian, ca o „structură în mișcare", ale cărei articulații trebuiau atent observate și analizate, pentru a le ameliora funcționarea[34]. Putem afirma, așadar, că, originală în raport cu gîndirea politică românească a epocii, concepția mecanicistă a lui Ionică Tăutul era, de multă vreme, un loc comun în cultura europeană de la începutul celui de-al XIX-lea veac, iradierea sa fiind sesizabilă și în scrierile autorului moldovean.

Să observăm, totuși, că modul în care concepe boierul moldovean funcționarea statului pare, mai curînd, expresia unei *concepții* politice decît reflectarea involuntară a unui imaginar colectiv. Cu alte cuvinte, „corpul mecanic" al lui Ionică Tăutul lasă impresia că este o *idee* asimilată prin lecturi întinse din autori francezi (poate și germani), spre deosebire de celălalt „corp", din documentul din 1822, atribuit aceluiași Tăutul, care,

dimpotrivă, are alura unei *imagini* (clişeu), din cauza spontaneităţii enunţului în care se găseşte prinsă. Se cuvine notat şi amănuntul că descrierea statului ca o „maşină" sau „organ mihanicesc" nu se mai întîlneşte în alte texte ale aceluiaşi autor. Ea pare a fi singulară.

Faptul că viziunea social-politică a lui Ionică Tăutul este mecanicistă, nu corporal-organică reiese, indirect, şi din maniera în care interpretează reformatorul moldovean coeziunea supuşilor, în beneficiul cărora trebuie, după opinia sa, să se exercite actul guvernării. Pentru Tăutul, această coeziune nu constituie rezultatul spontan şi predictibil al unui spirit colectiv, ci, dimpotrivă, decurge dintr-un consens raţional, generat de comunitatea ideilor şi a intereselor, întreţinută de echitate şi dreptate. „Unire (...) este numai în idei, şi nu poate fi în fiinţă", scrie el[35], ceea ce putem cădea de acord că reprezintă, astăzi, una din normele fundamentale ale oricărei vieţi politice. Diversitatea umană este, prin însăşi natura sa, consideră Tăutul, prea mare pentru ca formele unităţii să se poată înfiripa altcumva decît într-o formă – cum am spune astăzi – „ideologică" şi, pe de altă parte, ea face imposibilă orice omogenitate organică. Dacă înfăţişarea exterioară a fiinţelor umane este, prin culoarea pielii sau dimensiunile corpului, atît de variată încît nu există două fiinţe identice, nu este firesc ca „interiorul" organic să fie, la rîndu-i, tot atît de divers? – se întreabă autorul. „...Organul, duhul, chipul de a gîndi nu poate fi la doi deopotrivă", afirmă el[36]. Oamenii nu se aseamănă decît prin unele proprietăţi fiziologice generale (precum funcţionarea gîndirii prin materialitatea corpului). În toate celelalte privinţe, ei sînt diferiţi.

Aceste reflecţii sînt formulate de Ionică Tăutul în contextul unei ample discuţii despre esenţa fiinţelor umane, în care autorul confruntă teoria materialist-deistă despre alcătuirea şi funcţionarea lumii cu interpretarea spiritualistă a aceleiaşi realităţi[37]. Cu toate că el nu dă cîştig de cauză niciuneia, ci le consideră pe amîndouă necesare pentru desfăşurarea existenţei umane – o existenţă deopotrivă fizică şi spirituală – preferinţa boierului moldovean pare, totuşi, să se îndrepte spre o preeminenţă a spiritului, dar nu ca un dat prealabil, unificator, ci – cum am mai spus – în ipostaza unei comunităţi de idei, construită raţional, pe temeiul căreia se naşte consensul politic.

Numai în legătură cu „naţiunea" – şi numai cu ea – pare a se apropia Ionică Tăutul de o concepţie organică a unităţii. După opinia noastră, expresia „trup de naţie", prin care comisul moldovean subînţelege viitoarea unitate a ansamblului etnic căruia îi aparţine, nu poate fi interpretată decît din acest unghi[38]. Dar, cu excepţia a două-trei menţiuni foarte vagi, reflecţiile autorului despre condiţiile de existenţă ale coeziunii etnice lipsesc din scrierile sale social-politice.

În afară de aceste ocurenţe, prezente în scrierile lui Tăutul (sau atribuite lui), şi de incidenţele, de asemenea, rare, care pot fi observate ici şi colo în *Hronograful* lui Dionisie Eclesiarhul, alte consideraţii, fie şi sumare, despre structura şi funcţionarea statului nu se mai întîlnesc în scrierile din aceeaşi epocă ale altor autori, pe care le-am putut consulta. Acest lucru ne face să credem că elitele din Principate au fost lipsite de capacitatea de a-şi reprezenta global statul ca o „entitate" fie organică („corp politic"), fie mecanică sau în alte ipostaze. Istoria ideilor politice româneşti din Evul Mediu pînă în secolul al XIX-lea, sintetizată de Vlad Georgescu într-o carte remarcabilă[39], nu include asemenea reprezentări. Interpretările privitoare fie la organizarea statului, la raportul dintre puteri, la esenţa acestora sau la imaginea ideală a domnului sînt, ca să-l citäm tot pe Vlad Georgescu, „foarte puţine numeric şi foarte puţin teoretice"[40]. Ceea ce domină gîndirea politică românească sînt, de departe, problemele de politică externă[41]. Nici memoriile şi

proiectele de reformă dintre 1770-1848 ale boierilor moldo-munteni – publicate și analizate de același Vlad Georgescu în două volume care rămîn, pînă astăzi, de referință în istoriografia română[42] – nu lasă să se întrevadă vreo viziune teoretică sau vreo reprezentare oarecare a statului, ca entitate „impersonală" sau metafizică. Dimpotrivă, toate aceste documente sînt foarte *concrete* (Vlad Georgescu le numește „pragmatice"[43]), atît prin măsurile de reformă pentru care pledează, cît și prin identificarea nominală a teritoriilor cărora urmau să li se aplice (Principatele). Acest lucru nu are de ce să ne surprindă, dacă ținem cont de natura textelor respective („memorii" și „proiecte de reformă") și de faptul că destinatarii lor erau, invariabil, puterile străine (mai cu seamă Poarta otomană și Rusia), solicitate de autori să consimtă la reformarea instituțională a Moldovei și Țării Românești. În pofida specificității lor, aceste documente invocă, uneori, spontan, „corpul", atunci cînd autorii pomenesc de anumite instituții care trebuiau reorganizate. Proiectul de memoriu din 1822, atribuit lui Ionică Tăutul, deja amintit, constituie, în acest sens, o dovadă. Dar, din acest unghi, el reprezintă mai curînd o excepție, fiind, pe de altă parte, perfect consensual cu celelalte, prin refuzul oricărei abstracțiuni în maniera de se referi la situația și soarta Principatelor. Acestea nu sînt niciodată evocate în documentele despre care vorbim ca „state". Cuvîntul prin care sînt desemnate este *țară* (cînd la singular, cînd la plural), ceea ce denotă un *spațiu*, cu atribute geografice, economice, demografice etc. bine precizate. În imaginarul politic al elitelor din Principate la finele secolului al XVIII-lea și prima jumătate a celui de-al XIX-lea, statul este „închipuit" nu ca o „proiecție metafizică", ci, invariabil, ca o *întindere* foarte concretă, trebuind minuțios organizată – o reprezentare care, în unele mențiuni documentare românești din secolului al XVI-lea și rusești, din veacul următor, are (poate avea) și sensul de „pămînt"/„moșie"/„stăpînire" (aspect ce ar merita o reflecție mai aprofundată)[44].

În documentele la care ne referim – și întocmai ca în scrierile lui Ionică Tăutul –, „corpul" apare ca reprezentare *numai* a comunității naționale. Este o referință foarte clară și împărtășită de toți autorii memoriilor și proiectelor de reformă, din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea pînă spre jumătatea veacului următor.

Deceniul care precede revoluția de la 1848 din Țările Române confirmă acest lucru în chip grăitor. Sondajul documentar pe care l-am întreprins pornind de la cîteva din sursele epocii[45] (altele decît cele menționate mai înainte) oferă, în acest sens, cîteva dovezi concludente, chiar dacă nu definitive. Iată-le, pe scurt, în continuare.

Un proiect politic anonim, din 1829, care enumeră lista cererilor pe care Principatele Române le-ar fi putut adresa unei ipotetice conferințe a principilor europeni se referă la unirea Țării Românești și a Moldovei ca la o „împreunare" într-un singur trup. Mai apoi, cînd vorbește despre cele două Principate unite, anonimul autor întrebuințează, în mod sistematic, expresia „întrupate provinții"[46].

Autorii declarației de principii a Partidei Naționale din Țara Românească, intitulată *Act de unire și independență* 1/13 noiembrie 1838), vorbesc despre ei înșiși ca „mădulari" ai Adunării Naționale, într-un sens corporal al termenului, care este mai mult decît evident, simțindu-se, totodată, chemați „dă a „întoarce o patrie slobodă și independentă către toate mădulările răspîndite ale neamului lor"[47].

Referința corporală care ne interesează nu lipsește nici din faimosul discurs pronunțat de Simion Bărnuțiu la 2/24 mai 1848 în catedrala din Blaj, în ajunul celei de-a doua adunări naționale a românilor din Transilvania. Am fi chiar tentați să spunem că în acest text extrem de important, care reconstituie istoria raporturilor dintre români și maghiari, scoțînd în relief principiile libertății naționale a românilor, concepția privitoare la națiune

este, în chip explicit, corporală. O dovadă în acest sens o constituie interpretarea maghiarizării nobilimii române în Evul Mediu ca o amputare a „trupului naţional", avînd drept rezultat moartea membrului amputat şi suferinţa provocată întregului „trup" prin lipsirea sa de acest important reazem al naţionalităţii[48]. Un alt pasaj, extrem de elocvent din acelaşi punct de vedere, este cel în care Bărnuţiu se referă la principiul libertăţii ca fiind propriu atît individualităţii colective a fiecărei naţiuni, cît şi individualităţilor umane, care – scrie el grăitor – „nu-şi pierd natura cînd se leagă într-un corp naţional"[49]. Această precizare este deosebit de interesantă, întrucît autorul pare a sugera că, în pofida organicităţii sale (sau, mai curînd, *tocmai* din cauza ei) legătura naţională nu şterge specificităţile umane prin care se instituie.

Ziarul „Pruncul român", care, în timpul revoluţiei de la 1848, a publicat numeroase articole entuziaste cu scopul de a stimula patriotismul românilor, recurge la aceeaşi analogie: „Ca România să fie liberă cu desăvîrşire – se scrie într-un text nesemnat din 13 iulie 1848 –, ca să fie mare şi puternică trebuie neapărat să se unească cu Moldova. Munteni şi moldoveni nu fac decît o singură naţie, amîndoi port acelaşi nume glorios de români, amîndoi vorbesc aceeaşi limbă, au aceeaşi religie, aceleaşi interesuri, au suferit aceleaşi nenorociri şi simt aceeaşi trebuinţă de îmbunătăţire a soartei lor; alcătuesc, cu un cuvînt, un singur corp. Nu poate fi desăvîrşită sănătate pentru un om pe cînd mai pătimeşte un mădular al corpului său, asemenea o naţiune nu poate fi liberă cu desăvîrşire pînă cînd se mai află o parte dintr-însa subt jugul despotismului"[50].

Cîteva luni mai tîrziu, în februarie 1849, într-o scrisoare expediată din Cernăuţi lui George Bariţ, Aron Pumnul pleda pentru intrarea Transilvaniei ca un „mădulariu organic" în cadrul viitoarei Constituţii a Imperiului austriac, ceea ce, după părerea sa, ar fi favorizat unirea tuturor românilor din cuprinsul Monarhiei sub un guvern autohton (adică român) şi, nu mai puţin, supravieţuirea învăţămîntului în limba naţională. În caz contrar, era convins Aron Pumnul, dacă românii din Austria ar fi continuat să trăiască separaţi unii de alţii, ar fi fost puşi în imposibilitatea de a constitui „un întreg naţional organic", capabil să le asigure existenţa şcolilor proprii[51].

Vom încheia această – din păcate – prea scurtă enumerare cu exemplul lui Nicolae Bălcescu, în scrierile căruia imaginea corpului are, de asemenea, rolul să scoată şi mai bine în relief necesitatea unirii politice a tuturor românilor. Faţă de toate mărturiile mai sus menţionate, cu excepţia celei a lui Simion Bărnuţiu, această analogie este, la Bălcescu, cea mai elaborată, dar cu o precizare: dacă la Bărnuţiu comparaţia este folosită în contextul unei filosofii juridice construită în jurul noţiunii de personalitate individuală şi colectivă, la revoluţionarul muntean metafora corpului pare, mai curînd, extrasă din imaginarul religios, fiind menţionată de autor în cadrul bine-cunoscutei polarităţi corp-suflet. Acest lucru nu este surprinzător, fiindcă, atît la Bălcescu, cît şi la Michelet, Quinet şi la toţi ceilalţi istorici aparţinînd istoriografiei romantice, concepţia despre trecut era una pronunţat mesianică, fiind marcată de numeroase reflecţii religioase. Iată, însă, fragmentul din opera sa care ne interesează: „Daca naţionalitatea este sufletul unui popor, dacă, cîtă vreme el păstrează acest semn caracteristic al individualităţii sale, acest spirit de viaţă, el este investit cu dreptul neprescriptibil d-a trăi liber, unitatea naţională este chezăşuirea libertăţii lui, este trupul lui trebuincios ca sufletul să nu piară şi să amorţească, ci, din contră, să poată creşte şi a se desvolta"[52].

În pofida caracterului lor disparat şi fragmentar, datele trecute în revistă pînă aici nu sînt, totuşi, lipsite de interes pentru subiectul care ne preocupă în paginile de faţă. Încercînd să le comentăm – potrivit principiului metodologic asumat la începutul prezentei

cărți – mai întîi în funcție de contextul lor discursiv imediat, să notăm, pentru început, că majoritatea textelor citate aparțin, din punct de vedere tipologic, unor scrieri diferite, dar care se ocupă de probleme asemănătoare, uneori identice: primele două sînt proiecte de reformă, al treilea (textul lui Bărnuțiu) este un discurs politic, al patrulea un articol de ziar, al cincilea o scrisoare, în timp ce ultimul, avîndu-l ca autor pe Bălcescu, este extras dintr-o carte de istorie.

În fiecare din aceste texte metafora corpului este singulară și pare a ocupa un loc aparte printre mijloacele expresive ale autorilor. Simion Bărnuțiu, Bălcescu, dar și anonimul autor al articolului din „Pruncul român" nu recurg *decît* la această figură de stil – și *numai* la ea – atunci cînd se referă la națiune, la unitatea politică a românilor sau la independența acestora.

În al treilea rînd, întrebuințarea ei este, întotdeauna, explicită. În fragmentele pe care le-am enumerat, această metaforă nu constituie niciodată o referință „ascunsă", devoalată prin indicii indirecte. Dimpotrivă, ea este enunțată foarte clar, ceea ce sugerează faptul că analogia dintre națiune și corpul uman era percepută, în epocă, ca o modalitate „normală" de a evoca anumite realități etnice. Altfel spus, ea pare a fi fost o *referință împărtășită*, ca parte a unui fond comun de reprezentări, aparținînd unui anumit context istoric. Împrumutată de intelectualii români din vocabularul ideologiei franceze (întrucît cultura franceză și Franța, ca model de organizare politică, aveau, la începutul celui de-al XIX-lea veac, o influență europeană), expresia „corpul națiunii" a sfîrșit prin a crea, ca urmare a interiorizării sale de către elita politică românească, o reprezentare identică a comunității naționale.

Cu toate acestea, din procesul cristalizării acestei imagini nu trebuie excluse nici alte explicații. Este posibil, bunăoară, ca referința la corp utlizată de Bărnuțiu în discursul la care ne-am referit să-i fi fost sugerată revoluționarului transilvănean nu atît de autorii francezi, cît de formația sa filosofică și juridică, mai exact, de o concepție despre națiune ca o comunitate „naturală", creată prin transferul dreptului natural al indivizilor la dreptul colectiv național[53]. Acest lucru se cuvine, cu siguranță, verificat mai îndeaproape.

O altă constatare care trebuie făcută în legătură cu aceeași reprezentare este că utilizarea sa pare a trimite, întotdeauna, la o stare de lucruri în același timp ideală și concret-istorică. La prima vedere, în textele pe care le-am citat – dar, cum se poate lesne observa, și în fragmentul aparținînd lui Naum Rîmniceanu și chiar la Ionică Tăutul[54] –, națiunea română nu pare a fi imaginată ca un corp în prezent, ci *în viitor*, ființarea ei în această formă constituind un scop a cărui realizare depindea de înlăturarea mai multor obstacole aflate în calea unei asemenea coagulări, fie că este vorba de divizarea politică, dominația străină și, mai ales, de profundele inegalități sociale. Numai prin depășirea lor ar fi putut națiunea română să înceapă, în sfîrșit, să se articuleze și să „funcționeze" ca un corp, nutrit de libertatea juridică a tuturor membrilor, dreptul de proprietate al fiecăruia și, nu în ultimul rînd, de fraternitatea creată prin comunitatea lingvistică și amintirea originii comune. Acesta este, poate, motivul pentru care documentele programatice ale revoluției de la 1848 sînt, invariabil, extrem de pragmatice. Întocmai ca în scrierile sociale și politice ale lui Ionică Tăutul, cu mai bine de un deceniu și jumătate înainte – și aidoma memoriilor și proiectelor de reformă din secolele XVIII-XIX –, metafora „corpului politic" este, în fiecare dintre ele, absentă. Sînt prezente, în schimb, revendicările politice și sociale considerate ca absolut necesare pentru ca românii să se poată constitui, finalmente, într-un „corp" național.

Pe de altă parte, ori de cîte ori amintesc de „trupul națiunii" și de membrele („mădularele") acestuia, autorii folosesc, întotdeauna, un limbaj afirmativ sau „de fapt"[55], altfel spus, la

timpul prezent, un procedeu care dă impresia că naţiunea este considerată de ei ca ceva ce există *deja*, ca o realitate *în sine*[56], cu toate că încă invizibilă, trebuind, prin urmare, *actualizată* în forma sa corporală prin reforme sociale şi politice bine determinate.

Tocmai acest fapt – deosebit de interesant – evocă, după opinia noastră, situaţia concret-istorică amintită mai sus: pentru autorii citaţi – sau pentru cei mai mulţi dintre ei – problema care se punea nu era aceea a constituirii unui „corp" naţional, ci, mai curînd, a *reconstituirii* acestuia, în conformitate cu o realitate istorică ancestrală, care trebuia reactualizată integral. Intenţia anonimilor autori ai *Actului de unire şi independenţă* din 1838 de a „întoarce o patrie slobodă şi independentă către toate mădularele răspîndite ale neamului" ni se pare, din acest punct de vedere, dovada cea mai semnificativă. Dar ea nu este singura: alte mărturii (precum discursul lui Bărnuţiu sau fragmentul din opera lui Bălcescu) pot fi, de asemenea, interpretate din acelaşi unghi, ca, de altfel, şi proiectele politice de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi prima parte a celui de-al XIX-lea, care urmăreau reconstituirea vechii Dacii.

Nu este, credem, o exagerare să vedem în acest mod, deopotrivă ideal şi concret-istoric, de a concepe „trupul naţiunii", expresia unui imaginar *religios*: întocmai ca „trupul lui Christos", care, deşi nevăzut, era creditat cu o realitate ontologică şi, deopotrivă, cu proprietatea de a se (re)actualiza constant prin taina euharistică, naţiunea (neamul) era, şi ea, pentru elita intelectuală a românilor din această epocă, o realitate încă invizibilă, a cărei actualizare depindea de reunirea politică a tuturor „mădularelor" care o compuneau, concepută ca ultimul pas – şi cel mai important – al prezentificării unei unităţi, deja existente prin origine, limbă şi cultură.

De bună seamă, mărturiile trecute în revistă în paginile de mai sus sînt prea puţine pentru a îngădui comentarii mai întinse şi substanţiale referitoare la reprezentările pe care le sugerează sau pentru a valida ipotezele pe care le-am schiţat. Viitoare explorări vor adăuga, cu siguranţă, noi piese la acest dosar de cercetare care, în istoriografia română, abia a fost iniţiat.

Dar, dacă este, totuşi, adevărat că, spre deosebire de „corpul politic", „corpul naţiunii" este (sau pare a fi) o reprezentare fundamentală a elitelor boiereşti din Principate în secolul al XIX-lea, cum se explică această deosebire? Sau, pentru a repeta interogaţia formulată în debutul acestui capitol, cum se face că reprezentarea noţiunii de „stat" este atît de precară în imaginarul politic al acestor elite?

Motivele sînt destul de evidente şi trebuie căutate în circumstanţele care au prezidat evoluţia istorică a celor două Principate. Simplificînd abuziv o descriere care este infinit mai complexă, se pot enumera, printre aceste circumstanţe, slăbiciunea relativă (sau particularitatea) succesiunii dinastice în cele două Principate, întemeiată, cum bine se ştie, nu pe principiul primogeniturii, ci pe dreptul de moştenire al tuturor succesorilor în linie masculină (ceea ce a împiedicat constituirea unor dinastii de tipul celor occidentale sau chiar bizantine, întinse pe o lungă perioadă de timp şi apte să-şi instituie legitimitatea în termeni doctrinari), dominaţia străină (şi, prin urmare, dispariţia suveranităţii statale, începînd cu secolul al XVI-lea), caracterul aleatoriu al administraţiei economice şi fiscale a celor două ţări române, prefacerile continui ale boierimii din secolul al XVII-lea înainte, care, mai ales în veacul al XVIII-lea şi în primele decenii ale celui de-al XIX-lea, au avut drept rezultat o reconfigurare cvasi-permanentă a ierarhiilor de rang şi avere etc. Pe scurt, instabilitatea structurilor sociale şi politice ale Principatelor – sau, „nestatornicia" lor, cum o numea Constantin (Dinicu) Golescu în celebra sa *Însemnare...*[57] – a împiedicat cristalizarea unei gîndiri politice centrată pe autoritatea domnului şi ierarhia puterilor,

capabilă să nutrească reprezentarea organizării sociale și politice ca o structură „la distanță", distinctă de interesele și pasiunile celor ce au populat-o de-a lungul timpului.

De altfel, contemporanii înșiși nu erau decît foarte conștienți de aceste slăbiciuni, pe care le considerau tot atîtea neajunsuri trebuind depășite pentru reformarea țării. Anonimul autor al unui document intitulat *Nouveau tableau historique et politique de la Moldavie*, elaborat, după toate aparențele, între ianuarie și mai 1828, într-o franceză perfectă[58], deplînge faptul că, în ciuda „bogățiilor naturale" (*richesses naturelles*) și a „intereselor politice [ale puterilor străine] care îi sînt favorabile" (*intérêts politiques si heureusement combinés à son avantage*), Moldova este „încă foarte departe de prosperitatea la care ar putea să aspire" (*encore bien loin de la prospérité à laquelle elle pourrait aspirer*)[59]. Iată ce spune mai departe autorul: „Cauza acestei deteriorări datează din primele secole ale înființării acestei țări. Cunoașterea, oricît de superficială, a cronicilor sale este de ajuns pentru a ne arăta instabilitatea, schimbarea permanentă a conducerii sale. Totul se schimba, totul se reînnoia în fiecare an. Slujbașii de toate felurile își urmau ca astăzi, unii altora, în administrație, atît de repede, încît nu aveau răgaz să adîncească ceva în slujba lor"[60]. Autorul constată aceeași instabilitate și „aceeași lipsă a permanenței" (*[le] même défaut de permanence*) și la nivelul domniei, ceea ce, în combinație cu „facerea și desfacerea neîntreruptă a grupărilor" (*le froissement continuel des fractions*), accelera „la maximum fluctuația puterilor" (*[portait] au comble la fluctuation des pouvoirs*)[61]. În această lamentație se ghicește ecoul mărturiilor aproape al tuturor localnicilor și al străinilor (călători, diplomați) care, în diferite împrejurări, au dat piept cu situația celor două Principate în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

La toate acestea s-ar cuveni, poate, adăugate și cele spuse mai sus despre particularitatea „corpului politic" în lumea bizantină (identic sau foarte „apropiat" de corpul fizic al Împăratului), care se regăsește în societățile moștenitoare ale tradiției „Imperiului Romeilor" îndeosebi sub aspectul caracterului foarte personalizat al puterii; o putere care, așa cum am văzut, nu pare legată în lumea ortodoxă de acele abstacțiuni („coroană", „bine public", „libertăți" etc.) care, în apusul Europei, au desemnat statul monarhic nu numai ca distinct, ci și separat de persoanele conducătoare. Este, desigur, o ipoteză, dar nu lipsită, credem, de un anumit temei, care ar putea fi înscrisă în lungul șir de factori care au împiedicat în Principatele Române, pînă tîrziu, după Unire, nașterea unei reprezentări a Statului, înțeles nu ca un bun personal sau patrimonial, ci ca o entitate metafizică, aflată mai presus de interesele și pasiunile oamenilor.

Note

1. Daniel Barbu, *Bizanț contra Bizanț. Explorări în cultura politică românească*, București, Ed. Nemira, 2001, p. 63. Într-un text mai vechi, el considera, totuși, că noțiunea de „corporație" ar fi existat (*v. Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Âge*, Bucarest, Éditions Babel, 1998, p. 101 și, în general, cap. II, pp. 93-183).
2. Idem, *Bizanț contra Bizanț...*, pp. 67-69.
3. Pentru biografia lui Naum Râmniceanu, *v.* minuțioasele precizări ale lui Constantin Erbiceanu, *Cronicarii greci carii au scris despre români în epoca fanariotă. Textul grecesc și traducerea românească*, București, Tipografia cărților bisericești, 1888, pp. XLI-LIX.
4. *Ibidem*, p. XLII.
5. *Cugetul adevăratului român către frații săi români sau păreri carele dacă va fi ale tuturor românilor de obște, punîndu-se în lucrare vor fi spre obștescul folos* de protosinghelul Naum

Râmniceanu, „Arhiva Societăţii Ştiinţifice şi Literare de Iaşi", V, nr 5-6, mai-iunie 1894, pp. 348, 350.

6. *V.* Constantin Erbiceanu, *op. cit.*, pp. 235-258.
7. *Croniconul protosinghelului Naum Rîmniceanu de la 1768-1810*, în *ibidem*, pp. 259-294.
8. *Despre originea românilor*, *loc. cit.*, pp. 246-248 („Laudă Patriei").
9. „Pentru Ţara Românească", în C. Erbiceanu, *op. cit.*, p. LXIII.
10. „Tînguirea Ţării Valahiei asupra jafului şi dărăpănării ce i-au făcut streinii tîlhari greci", în *ibidem*, pp. LIX-LX *sqq*.
11. Dionisie Eclesiarhul, *Hronograf (1764-1815)*. Transcrierea după manuscrisul original, indice şi glosar de Dumitru Bălaşa. Studiu introductiv de Dumitru Bălaşa şi Nicolae Stoicescu. Note şi comentarii de Nicolae Stoicescu, Bucureşti, Ed. Academiei R.S.R., 1987.
12. Pentru identitatea, biografia şi scrierile acestui preot muntean (călugărit după moartea soţiei) - născut în jurul anului 1740 şi stins din viaţă în 1820 – *v.* studiul introductiv al lui Dumitru Bălaşa şi Nicoale Stoicescu la ediţia *Hronografului*, citată mai sus, pp. 5-22, cu data presupusă a redactării manuscrisului (1814-1820), pp. 10-11.
13. Iată acest fragment integral: „Apoi ... Bonaparte iar s-au meşteşugit ca un măestru de au intrat cum am zice pe supt pielea tuturor ministrilor şi a tuturor boerilor mari ai Franţei, sfătuindu-să cănd cu unii, cănd cu alţii, că iaste bine să-ş pue înpărat şi înpăratul ca un cap mai mare, cu trupurile Franţei, adecă cu ministrii ţiind sfat, va ocărmui înpărăţia bine şi va sta cu putere mare asupra vrăjmaşilor şi cum să cuvine a avea Franţa titlul de a să numi înpărăţie, că iaste cel mai mare trup al părţii Evropii" (Dionisie Eclesiarhul, *Hronograf [1764-1815]*, p. 95).
14. Această comparaţie este pusă de Dionisie Eclesiarhul pe seama lui Alexandru I, fiind evocată de acesta într-o scrisoare pe care ţarul ar fi adresat-o notabililor Parisului, pentru a-i îndemna să predea oraşul asediat de armatele coaliţiei, în timpul campaniei din 1814. Autorul povesteşte în felul său evenimentele care au precedat prima abdicare a lui Napoleon: „Şi nemaiputănd a sta franţoz[i] de războae, fiind biruiţi şi goniţi de toate părţile, au sosit oştile înpreunatelor stăpăniri la Pariz; şi tăbărînd înprejurul cetăţii, au scris înpăratul Alexandru ministrilor şi boerilor celor mari ai cetăţii Parizului într-acestaş chip: «Voi mai marilor cetăţeni ai Parizului, cetatea Franţei, scaunul înpărăţii voastre, vedeţi că oştile înpreunatei stăpănirii au încungiurat cetatea voastră. Şi de voiţi binele vostru şi al patriei voastre să vă închinaţi puterii noastre şi să aveţi pace şi milostivire de la noi, căci noi voim pacea voastră şi nu învinovăţim pre voi, franţezii, pentru răul şi paguba înpărăţii noastre ce aţi făcut. Ci ne iaste învinovăţit, răul înpăratul vostru, Bonaparte, carele nefiind neam de franţozi, ca un vrăjmaş au turburat, nu numai Franţa toată, ci toată Evropa au adus-o la nepăciuire şi la turburare, pricinuind periciune şi vărsări de sănge între înpăraţi şi în mijlocul înpărăţii meale au intrat şi atîtă periciune neamului vostru au pricinuit, ca un neastîmpărat şi fără de minte; carii voi fireşte sănteţi datori a ocroti şi a linişti neamul vostru, ca nişte capete ale trupurilor Franţei...»" (Dionisie Eclesiarhul, *Hronograf [1764-1815]*, p. 113).
15. Faptul că Dionisie se referă, în pasajul citat, nu la un „corp politic" autohton, ci la cel francez poate sugera faptul că am avea de-a face, în acest caz, nu cu un împrumut asimilat (ca să spunem aşa), ci cu o imitaţie.
16. *V.*, în acest sens, mai clar, într-un alt text, versificat, al lui Naum Râmniceanu („Sfătuirea Patriei către fii"), unde solidariatea de neam apare echivalentă cu aceea creştină (Constantin Erbiceanu, *op. cit.*, pp. LXV-LXVI).
17. Andrei Oţetea (redactor responsabil), *Răscoala din 1821. Izvoare narative*, vol. V, Bucureşti, Ed. Academiei R.P.R., 1962.
18. „În loc de a fi iubitori de slobozenie [eteriştii – n.n., A.-Fl.P.] s-au arătat vrăjmaşi slobozenii. În loc de a iubi creştinătatea şi neamul lor, s-au făcut vrăjmaşi neamului şi creştinătăţii şi împotrivitori lui Dumnezeu, meşteşugind, fără de frica lui Dumnezeu cu nesocotitele lor porniri, turburare puternicii împărăţii împrotriva supuşilor ei, şi s-au silit să aducă obştească prăpădenie asupra tot neamului. Acestea dar, auzindu-le noi toate cele de aici *mădulari ale binecrediciosului nostru neam* [subl.n., Al.-F.P.] de toată treapta, ne-am umplut de multă întristare şi de mare

jale și ne-am îndemnat din părinteasca dragoste și din pronie bisericească ca să vă aducem aminte cele pentru mîntuire" (*apud Revoluțiunea de la 1821 de Ion Dîrzeanu, biv vel serdar* în *ibidem*, pp. 72-73.

19. Pentru biografia și scrierile sale, *v.* solida ediție pe care ne-a lăsat-o Emil Vîrtosu, *Ionică Tăutul. Scrieri social-politice*. Cuvînt înainte, studiu introductiv și note de Emil Vîrtosu, București, Ed. Științifică, 1974. În privința numelui acestui personaj – scris cînd *Tăutul*, cînd *Tăutu* – urmăm ortografia propusă de Emil Vîrtosu.
20. Sub titlul Moldavie – [Jassy, 1822], [Ionică Tăutu] – *Matériel documentaire concernant le système administratif de la Moldavie et son évolution au cours des siècles*, documentul a fost publicat de Vlad Georgescu în *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines (1769-1830). Répertoire et textes inédits*, Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen. Études et documents concernant le Sud-Est européen, Bucarest, 1970, pp. 108-115. Atribuirea textului este făcută chiar de editor, care urmează, în această privință, opinia autorilor inventarului Arhivelor din Iași, în care este menționat documentul. În favoarea acestei paternități, Vlad Georgescu menționează prezența acestei schițe printre hîrtiile lui Tăutul și faptul că „ideile pe care le conține coincid cu cele exprimate [de el] în alte scrieri" (*v.* notița explicativă de la finele documentului, *ibidem*, p. 115).
21. „...Divanul, alcătuit păn la 12 persoane dintre carii unul este prezident supt numele de logofăt mare. Cîte odată să pun și doi logofeți mari din carii unul are protie. Acest trup alcătuiește giudecătoria politicească și dintre mădulările lui sînt trei cari pre lîngă hotărîta datorie al trupului au și alte însărcinări osăbite..." (*ibidem*, p. 110).
22. „Departamentul pricinilor streine, alcătuit de la 7 la 10 persoane dintre care unul este prezident; datoria acestui trup este de a cerceta toate pricinile atingătoare de supușii stăpînilor streine" (*ibidem*, p. 111).
23. „Departamentul creminalului, alcătuit de la trii pîn la 5 persoane dinre carii unul este prezident; datoria acestui trup este a cerceta pricinile numai acele de furtișag și de uciderі" (*ibidem*).
24. *Ibidem*, p. 115.
25. *Scrisoare către unchiul său Ilie Ilschi, din Bucovina, arătînd îndreptățirile ce are de a fi ales domn al Moldovei (1829, august 27)* în Ionică Tăutul, *op. cit.* (ediția Emil Vîrtosu), pp. 260-270.
26. În manuscrisul original, autorul scrisese mai întîi „instrument", cuvînt șters și înlocuit cu „organ" (*v. Scrisoare către unchiul său Ilie Ilschi...*, în *ibidem*, p. 270, n. 566).
27. „Înjghebaria, administrația, este ca un organ mihanicesc, a căruia răzoară trebui să aibă armonie între dînsele, trebui să să într-agiute; iar nu să înprotivească, să să încreaște, să să încîlciască și să să roadă. Omul, ca să facă un organ din toate din roatele și răzoarele unui ciasornic, trebui să înveță mihanica mathematiciască, și ca să facă un organ administraticesc din puterile unei ocărmuiri, trebui să înveță mihanica politiciască; fără aceste științi, nu să bizuiască că va isprăvi ceva, nici în unul, nici în altul din aceste obiecturi" (*ibidem*, p. 270).
28. Vezi în acest sens amplele considerații din *Manifest adresat către moldoveni, pentru alegerea sa ca domn al Moldovei* în *ibidem*, pp. 284-285: „...Pentru a scorni o mahină, trebui un duh scornitori, care să știe zidi din nimică, [dar] pentru a întocmi o mahină hrentuită, stricată și eșită din modă, trebui un duh nu mai puțin mare. Cel dintîi nu află piedici decît numai în gîndul său, pănă cănd află putinciosul în înbinaria socotelilor sale. El are a merge de la un punct hotărît la un punct ce el sîngur își alegi, pe care drum va vre. Cel de al doile, supus deopotrivă la aceste piedici abstrete, este încă și la acele ce află în pipăiria lucrului. El are a mergi de la un punct la altul, prin drumurile unui labirint, unde nu poate aștepta firul Arianii decît de la duhul său. Sarcina acestuia este ca din mahina vechi să facă alta noî, fără a risipi materialul. El nu-i slobod să-i zvîrlă răzoarăle, pentru ca să-i pue altile ce va vre. El trebuie să apipăie pe fiștecare, nu fără a osăbi, de trebui pipăit cu mîna ori cu i[n]strumentul; fiștecare răzor are vremia lui în care poate fi pipăit. El trebui să o giciască, pentru ca să nu facă încîlcituri".
29. „În adivăr – scrie el – într-un stat în care temeiurile zidirii politicești sînt putrede, încît zidiria să năruește din toate părțile, într-un stat în care duhul de interes este pierdut, unde vîrtuțile publicești sînt fără preț și răutățile fără sfiială, unde năravurile sînt stricate, acolo îndreptătoriul,

sîlit a să lupta în sîne pentru ca, prin socotelile theoriei, să afle care după care să atingă răzoarăle administraţiei, şi în ce vremi pe fiiştecare, pentru ca nici un minut să nu lasă zidiria fără poprele, are, apoi, a să lupta cu duhuri în care vechile catahrisuri au făcut rădăcini adînci, are a iconomisi mii de înteresuri şi a înpăca mii de patimi" (*Manifest...* în *ibidem*, p. 285).

30. *Ibidem*, p. 285.
31. *V.* n. 20.
32. „La alte staturi este cîte un Senat, mădulările lui, rînduite pentru totdiauna şi în număr hotărît, înfăţoşază naţie, adecă ţin locul ei. Acest trup întreg cercetiază, sfătueşte, socoteşte şi chipzueşte toate trebile opşteşti, face arătare ocărmuitoriului şi el poronceşte lucrare. Acest trup, cu ocărmuitoriul înpreună, face aşază şi întocmeşte pravelile. Acest trup ţine o canţilerie osăbită de toate lucrările sale. El, în numile naţiei, îndiamnă pre ocărmuitori de a nu păşi piste pravile, şi ocărmuitoriul sîleşte pre acest trup a fi şi a lucra totdiauna drept. Cînd mădulările nu să învoesc în socotinţi, pentru vreo pricină, pricina ia sfărşit după glasurile cele mai multe, căci aciasta este ce mai firiască dreptate" (*„Socotinţă" privitoare la chezăşia cerută de Marele Vizir pentru siguranţa ostaşilor şi neguţătorilor turci din Moldova*, 6 iunie 1824, în Ionică Tăutul, *op. cit.* [ediţia Emil Vîrtosu], p. 140).
33. Pentru orizontul intelectual al lui Ionică Tăutul, *v.* refererinţele pe care le dă el însuşi în două scrisori succesive, din 1826, adresate marelui postelnic al Moldovei, Theodor Balş (*ibidem*, pp. 153-159). Pentru acelaşi aspect, deosebit de instructive sînt şi menţiunile din studiul introductiv al lui Emil Vîrtosu la ediţia semnalată (p. 9-79), referitoare la filosofii iluminişti (Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Diderot), ale căror scrieri l-au inspirat pe boierul moldovean. Nu este însă clar (pentru că editorul nu o spune) cînd şi mai ales cum a fost capabil Ionică Tăutul să dobîndeacsă o cultură atît de întinsă, în timpul unei vieţi destul de scurte şi agitate.
34. *Cf.* Déborah Cohen, *op. cit.*, pp. 155 *sqq*.
35. *Cf.* Emil Vîrtosu, ed. cit., p. 139.
36. *Ibidem*.
37. *Cf.* „Cercare" împotriva deiştilor şi materialiştilor, 28 ianuarie 1828, în *ibidem*, pp. 229-250.
38. „Provinţiile noastre rămîn supt stăpînire otomaniciască precum am scris că trebui să o doriască tot românul patriot, căci numai supt aciastă stăpînire am pute alcătui trup de naţie, dac-am ave noroc să avem începători precum ar trebui. Supt alte stăpîniri, nu ni-ar rămîne a aştepta alta decît încet-încet să ne facă un trup cu naţia stăpînitoare, ştergîndu-ne şi numele ce purtăm şi limba însuş" (*Scrisoare către unchiul său Ilie Ilschi...* în *ibidem*, p. 260).
39. Vlad Georgescu, *Istoria ideilor politice româneşti (1369-1878)*, München, Ion Dumitru Verlag, 1987.
40. *Ibidem*, pp. 150-151, 164-165, 349.
41. *Ibidem*, p. 351 şi *passim*.
42. Vlad Georgescu, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines (1769-1830)...*, ed. cit. (n. 23); idem, *Mémoires et projets de réformes dans les Principautés Roumaines (1831-1848). Répertoire et textes. Avec un supplément pour les années 1769-1830*, Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen. Études et documents concernant le Sud-Est européen, Bucarest, 1972.
43. *Istoria ideilor politice româneşti (1369-1878)*, pp. 29-30, 126.
44. În opinia lui Marian Coman, pînă în secolul al XVI-lea noţiunea de „stat" nu a avut, în Ţara Românească, un caracter teritorial, ci comunitar, „ţara" desemnînd o comunitate politică, nu un teritoriu (pentru argumentarea acestei foarte interesante teorii, *v.* Marian Coman, *Putere şi teritoriu. Ţara Românească medievală (secolele XIV-XVI)*, Iaşi, Ed. Polirom, 2013, pp. 17-19 şi *passim*).
45. *V.* Cornelia Bodea, *1848 la români. O istorie în date şi mărturii*, vol. I-II, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1982. Fireşte, continuarea anchetei schiţate în paginile de faţă va trebui să se spijine pe o documentaţie incomparabil mai amplă.
46. *Cererile ce ar fi putut face Valachia şi Moldova la un congres de prinţi creştini pentru siguranţiia lor cea din afară şi statornicirea cea din lăuntru* în *ibidem*, vol. I, pp. 84-86.

47. *Act de unire şi independenţă* (1/13 decembrie 1838), în *ibidem*, p. 118.
48. Iată pasajul respectiv: „Mădularul tăiat de către trup nu mai poate trăi şi trupul, tăindu-se vreun mădular, pătimeşte şi dacă nu pere. Acest scop l-au avut ungurii, adoperîndu-se a tăia pe nobilimea română de către trupul naţional" (*ibidem*, p. 453).
49. „Dacă e drept că persoanele nu-şi pierd natura, cînd se leagă într-un corp naţional cu limbă şi datine comune, şi iată că tot aceeaşi vom fi constrînşi a zice şi de naţiune, ce zicem de o persoană singură: că libertatea naţiunii încă e legată strîns cu persoana ei, ca şi a persoanelor fireşti, dacă nu mai strîns; libertatea naţiunii încă poartă tipul naţiunii, cum poartă libertatea personală tipul persoanei omului..." (*ibidem*, p. 464).
50. „Pruncul Român", I, n. 13, 13 iulie, 1848, în Cornelia Bodea, *1848 la români*, vol. II, p. 797.
51. Scrisoarea lui Aron Pumnul este din 3/13 februarie 1849 (*ibidem*, pp. 958-959).
52. N. Bălcescu, *Mersul revoluţiei în istoria românilor, apud ibidem*, p. 1193.
53. Mulţumesc Doamnelor Raluca Alexandrescu şi Silvia Marton pentru această sugestie.
54. *V. supra*, în text.
55. Pentru această expresie, *v.* Deborah Cohen, *op. cit.*, p. 40.
56. Aceasta era – ne amintim – şi concepţia lui Emmanuel Sieyès, care, de asemenea, îşi imagina naţiunea ca pre-existînd şi ca fiind la originea tuturor lucrurilor (... *La nation existe avant tout, elle est à l'origine de tout*; Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, Paris, Éditions du Boucher, 2002, p. 53).
57. Dinicu Golescu, *Însemnare a călătoriii mele, Constandin Radovici din Goleşti, făcută în anul 1824, 1825, 1826*. Ediţie îngrijită, prefaţă şi tabel cronologic de Gheorghe Popp, Bucureşti, Ed. pentru literatură, 1964, col. BPT, p. 168.
58. *Cf.* Vlad Georgescu, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines (1831-1848)...*, pp. 173-277. Potrivit editorului, autorul acestei perspective istorice ar putea fi boierul Iordache Rosetti-Roznovanu (*v.* nota de la sfîrşitul documentului, p. 277).
59. *Ibidem*, p. 274.
60. *Le principe de cette détérioration remonte aux premiers siècles de la fondation de cette principauté. La moindre connaissance de ces annales suffit pour nous indiquer l'instabilité, l'oscillation perpétuelle de son gouvernement. Tout y variait, tout s'y renouvelait au bout de chaque année. Les employés de tout ordre se succédaient comme aujourd'hui dans l'administration avec une précipitation qui ne leur donnait le temps de rien approfondir dans le service* (*ibidem*, p. 275).
61. *Ibidem*.

BCU IAŞI/CENTRU UNESCO LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Încheiere

În mod normal, cartea de faţă ar fi trebuit să se încheie cu capitolul precedent care este mai mult decît clar din punct de vedere concluziv. Dacă simţim, totuşi, nevoia să-i mai adăugăm aceste rînduri, o facem din două motive.

Primul dintre ele, aşa zicînd, mai prozaic şi didacticist, ţine de însuşi subiectul acestei cercetări. Deoarece el este unul oarecum neobişnuit şi destul de complex, am socotit că reluarea, pe scurt, a principalelor ipostaze ale reprezentării corpului ca simbol al organizării social-politice, de la începutul Evului Mediu pînă la finele secolului al XVIII-lea, nu este inutilă pentru a le scoate şi mai bine în relief semnificaţiile. Aceasta cu atît mai mult cu cît metafora „corpului politic"– am spus-o şi în introducere – nu reprezintă numai o figură de stil. Sinonimia dintre ea şi modul în care sînt concepute (şi reprezentate) organizarea societăţii şi ierarhiile ei de putere trimite la un ansamblu de atitudini şi conduite colective (prelungite în practici social-politice), „determinate" (sau influenţate) de această viziune analogică. Tocmai de aceea este important ca succesiunea acestor ipostaze să nu fie pierdută din vedere : schimbarea lor influenţează şi conduitele diferiţilor „actori" individuali sau colectivi, care îşi stabilesc noi finalităţi ale acţiunilor, adesea şi prin noi mijloace.

Al doilea motiv este ceva mai complicat şi, într-o anumită măsură, personal. De regulă, orice explorare a trecutului oferă celui care o întreprinde o anumită perspectivă asupra duratei şi, de multe ori, a felurilor în care are loc schimbarea în istorie. Acest lucru nu este, desigur, obligatoriu. El depinde, în mare măsură, de subiectul ales, capabil (sau nu...) să sugereze noi idei sau o optică neîntrevăzută mai înainte. Pot exista şi situaţii în care concluziile cercetării nu aduc nimic nou sau prea puţin în raport cu ceea ce se ştia deja despre chestiunea sau interstiţiul examinat. Pînă la urmă, miza oricărei examinări a trecutului este aceea a utilităţii în planul cunoaşterii.

Ocupîndu-ne (prea) mult timp de acest subiect, mai puţin obişnuit pentru istoricii români şi, în plus, fără relevanţa „din oficiu" pe care o are aproape orice aspect al trecutului naţional, ne-am întrebat, adesea, la ce poate folosi cercetarea pe care o desfăşuram şi cum poate fi, eventual, făcută să lumineze, în vreun fel, propria noastră evoluţie istorică, în ciuda faptului că nu are o legătură evidentă cu ea?

Sînt întrebările la care vom încerca să răspundem în partea a doua a încheierii de faţă. Rostul ei trebuie căutat tocmai în această tentativă.

Cum am văzut chiar de la început, corpul constituie unul dintre simbolurile cele mai puternice ale Evului Mediu. Preluînd acest statut de la Antichitatea greco-romană (nicidecum în forma unei continuităţi liniare), spiritualitatea medievală i-a asociat, aproape inevitabil, o semnificaţie şi mai mare, derivată din însăşi centralitatea creştinismului, ca religie a Întrupării. Este una din cauzele însemnătăţii motivului „omului-microcosmos" (*homo minor mundus*) în cultura Evului Mediu (ceea ce justifică descrierea pe care i-am rezervat-o

în cuprinsul prezentului volum) şi, totodată, a modului, de asemenea, organic în care au fost imaginate alcătuirile sociale în aceeaşi epocă. Ultima precizare lămureşte, dacă mai era nevoie, de ce Biserica însăşi, înţeleasă fie ca o *societas fidelium*, fie ca instituţie ierarhic organizată s-a conceput, şi ea, ca un trup, în conformitate cu faimoasa interpretare paulină, rămasă referinţa fondatoare a metaforei corpului pentru tot restul Evului Mediu, pînă astăzi.

Cu toate acestea, legătura dintre „trupul lui Christos" (*corpus Christi*) şi „corpul politic" nu este atît de directă, cum pare, în ciuda faptului că amîndouă „corpurile" au proprietăţi asemănătoare. Altfel pusă problema, „corpul politic" medieval constituie un succedaneu al „trupului lui Christos" numai prin anumite însuşiri, nicidecum prin toate. Prima sa sursă nu a fost creştinismul, ci cultura antică. Acest lucru se întrevede, aproape exemplar, în „corpul salisburyan", construit de autor după modelul predecesorilor greci şi latini, pentru a pune în relief două dintre proprietăţile trupului, transferate şi societăţii aşa cum şi-o imagina el: ierarhia şi unitatea „membrelor", cu accentuarea diferenţierii lor funcţionale. În forma pe care i-a dat-o tratatul lui John de Salisbury, această sursă a rămas activă pe tot parcursul Evului Mediu, exercitîndu-şi influenţa asupra multor autori.

Fără a fi străin de aceste însuşiri – ba chiar accentuînd ideea unităţii „membrelor" prin acţiunea „duhului", dobîndit de credincioşi prin botez şi Euharistie –, corpul organic paulin se „regăseşte" în „corpul politic" medieval, în primul rînd prin dimensiunea sa mistică – trăsătură a sacralităţii acestui „corp", aidoma „trupului lui Christos". Acesta este sensul de mai multe ori citatei, în text, expresii *corpus Reipublicae mysticum*, care apare sub pana lui Vincent de Beauvais (Vincentius Bellovacensis) cîndva, în jurul anului 1250. Aceeaşi sacralitate (cu specificul inerent unei asemenea proprietăţi – natura mistică) defineşte şi varianta „corpului politic" medieval pe care Kantorowicz a numit-o „dublul corp" al regelui.

Termenii care, în ansamblul scrierilor medievale, desemnează „corpul ecleziologic" şi pe cel „politic" – *corpus Christi*, *corpus Ecclesiae mysticum*, *corpus Reipublicae mysticum* etc., trecuţi în revistă într-un subcapitol separat – nu denotă, cum am precizat şi mai sus, existenţa a două „realităţi" teologico-politice, numite astăzi „Biserică" şi „Stat". Ele evocă două reprezentări concurente, care îşi dispută întîietatea în cadrul *aceluiaşi* „corp", interpretat cînd ca o comunitate a tuturor credincioşilor aflată sub ascultarea Papei („capul" acestui „corp"), cînd ca o comunitate „politică", în frunte cu regele – „inima" regatului său.

Analiza amănunţită a acestei dispute, care a produs, în a doua jumătate a secolului al XIII-lea şi în primele decenii ale celui următor, o amplă literatură polemică şi de propagandă, a făcut obiectul unei secţiuni întinse din prezenta carte, ceea ce ne dispensează de a mai reveni asupra ei. Important de reamintit este, totuşi, un aspect: oricît a fost de acerbă şi oricîte mijloace retorice şi politice a mobilizat, lupta dintre adepţii celor două tabere („spiritualul" şi „temporalul"/*sacerdotium* şi *regnum*) nu a ieşit niciodată din cadrul unui conflict pentru întîietate. Protagoniştii ei nu au urmărit să-şi „aproprieze" „corpul" a cărui supremaţie şi-o disputau şi nici să „inventeze" o altă analogie, exterioară paradigmei de gîndire a vremii, pentru a-şi impune preeminenţa. Intenţia lor a fost de a se identifica numai cu *o parte* – cea mai nobilă – a acestui „corp" invizibil şi indivizibil, care reunea Biserica şi comunitatea politică; un „corp" care, în spaţiul metafizic unde fusese proiectat prin sacralizare, a rămas, întotdeauna, *distinct* de cei ce îi revendicau conducerea.

Această specificitate – să o numim „dualistă" – a „corpului politic" în Occidentul medieval este absentă în lumea bizantină, care, deşi a împărtăşit cu Europa catolică

reprezentarea paulină a „trupului lui Hristos" ca metaforă a comunității ecleziale, nu a creat o reprezentare a „corpului politic" după modelul acestuia, adică „mistic" și distinct de cel ce îl conducea în calitate de „cap". Altfel spus, în lumea bizantină și Răsăritul ortodox nu pare a fi existat un al „doilea corp" al basileului, asemenea celui de-al „doilea corp" al regelui apusean.

Dar, cum am încercat să demonstrăm în paginile cărții de față, acest „corp", de fapt, a existat, însă nu „la vedere", deoarece se confunda cu basileul. Împăratul bizantin a fost *el însuși* un „corp politic", iar acest lucru reiese, credem, foarte clar din principala practică politică utilizată în Bizanț pentru a-l delegitima ca deținător al puterii: *mutilările feței*.

Cum se explică această deosebire? Prima ține, cum am văzut, de tradițiile cultural-istorice diferite din Apus și Răsărit, care rezervau un loc aparte corpului fizic, înțeles în Răsărit și ca un „corp al puterii". Atît în Antichitatea greacă, cît și în aceea romană sau în cea oriental-elenistică, din moștenirea cărora, combinată cu religia creștină, s-a născut civilizația bizantină, corpul – mai precis, corpul *frumos* – era considerat un atribut fundamental al „maiestății", a cărui perfecțiune decurgea din întrepătrunderea *sui-generis* a particularităților sale fizice (frumusețe, grandoare, privire pătrunzătoare, sonoritatea vocii, forța virilă) cu anumite gesturi și atitudini (sau *postùri*). În lumea homerică, dar și în cea greacă, de mai tîrziu, frumusețea fizică[1] constituia indiciul *superiorității morale* a personajelor, în logica unei lecturi fiziognomice foarte populare în Antichitate și de-a lungul Evului Mediu, care deducea caracterul – și chiar destinul cuiva – din trăsăturile feței. Iconografia și arta statuară a faraonilor egipteni, monarhilor elenistici și împăraților romani scot, invariabil, în relief aceleași atribute corporale ale personajelor politice, fie că este vorba de acuitatea vizuală, frumusețea masculină a feței, tinerețea sau proporțiile ieșite din comun ale corpului, menite să sugereze, laolaltă, măreția. Specifice „corpului fizic al puterii", toate aceste particularități ilustrau totodată, în Bizanț și în Orient, un „corp *divin* al puterii", divinitatea fiind, potrivit tradiției din aceste locuri, înscrisă în trupul monarhului.

A doua explicație a deosebirii dintre cele două „corpuri politice", de luat în seamă la fel de mult ca precedenta, este – credem – *teologică* și se referă la interpretarea diferită, în Apus și în Răsărit, a naturii ființei umane. O vom rezuma aici într-o manieră ne-exhaustivă și foarte personală.

Creștinismul apusean medieval a fost determinat, în mod decisiv, de *dualismul augustinian*. Potrivit Fericitului Augustin, lumea „de aici" (*civitas terrena*) era, esențialmente, o lume „căzută", marcată de stigmatul „păcatului originar" și lipsită, intrinsec, de orice sacralitate. Sanctificarea „constituenților" ei nu era, totuși, imposibilă. Ea avea loc grație prezenței mijlocitoare a clerului, singurul în măsură să transmită locuitorilor „cetății terestre" harul divin. Ființa umană dobîndea, prin urmare, acest atribut ca pe un dar „exterior", ceea ce o legitima în exercitarea funcțiilor politice și confesionale. Așa se explică, credem, însemnătatea capitală în Occidentul medieval a *ritualului onciunii* regale (preluat din cel al hirotonirii), care, „introducînd" harul divin în corpul fizic al regelui, crea *ipso facto* un al „doilea corp", mistic, nepieritor, sortit să supraviețuiască temporarului său „posesor"[2].

Evident, lectura atentă a *De civitate Dei* nu divulgă vreo considerație a autorului despre funcția mediatoare a clerului ca dispensator al harului (care este, cu certitudine, o interpretare a teologilor din secolele următoare). Fericitul Augustin nu vorbește de „sanctificarea" „cetății terestre", ci, mai curînd, de justificarea ei, ca urmare a confluenței parțiale a unora din scopurile sale ultime (îndeosebi *pacea*) cu cele proprii „cetății lui Dumnezeu", în procesul conviețuirii lor în trecătoarea lume pămînteană. Indiferent, însă,

de cheia în care citim efectul pe care îl are coabitarea celor două „cetăţi" – literală (ca „justificare" a „cetăţii terestre") sau alegorică (ca o „sanctificare" a ei) –, rămîne faptul că alcătuirile acestei lumi şi unii dintre cei ce le locuiau puteau fi ridicaţi *deasupra* condiţiei lor, prin sacralizare şi, în cazul oamenilor, prin infuzia harului divin.

Spre deosebire de Apus, creştinismul răsăritean a nutrit o viziune mult mai binevoitoare despre om, căruia, în conformitate cu o tradiţie care cobora pînă la primii Părinţi, i-a atribuit calitatea de a oglindi o „fărîmă" de divinitate. Antropologia lui Grigore de Nyssa (cca 330/335 – cca 394) şi a lui Maxim Confesorul (Mărturisitorul, cca 580 – 662) – a cărui cristologie a constituit, cum afirmă John Meyendorff[3], cadrul gîndirii şi spiritualităţii bizantine în Evul Mediu – concepea fiinţa umană nu numai ca purtătoare a Logosului divin, ci şi ca o *imagine* a acestuia. Puternic influenţat de Platon şi de Plotin, ca mai toţi Părinţii din perioada Antichităţii tîrzii[4], Grigore de Nyssa considera că, fiind imaginea lui Dumnezeu, omul posedă, în ciuda deosebirii sale faţă de „arhetip", multe atribute divine[5]. Împotriva unilateralismului origenist, potrivit căruia dimensiunea materială a omului era o consecinţă a păcatului originar, Maxim afirma, la rîndul său, că omul constituie o complementaritate dintre corp şi suflet, nici unul dintre aceste elemente neputînd exista separat de celălalt. „Iconicitatea" divină a fiinţei umane, adică asemănarea ei cu Dumnezeu – un postulat larg împărtăşit de toţi teologii bizantini –, decurgea direct din această îmbinare, căreia i se adăuga *spiritul*, ceea ce implica o viziune „tripartită" asupra omului (trup-suflet-spirit), diferită de teologia apuseană, care pare a fi accentuat în schema sa antropologică numai dualitatea „corp-suflet".

Acesta poate că este unul din substraturile ascunse ale mutilărilor faciale în Bizanţ. Ipotetica relaţie dintre cele două elemente se cuvine, desigur, atent examinată pentru a fi validată. Este posibil ca „iconicitatea" divină a omului să constituie, de asemenea, unul din motivele pentru care *teologia icoanei* a fost şi a rămas atît de importantă în Răsărit (în Apus fiind inexistentă) şi, totodată, cauza pentru care ceremonialul bizantin al încoronării nu a acordat, multă vreme, oncţiunii rolul de seamă pe care aceasta îl juca în lumea latină. Infinit mai suplă decît în Occident, „certificarea" divină a puterii imperiale se manifesta, cum am văzut, numai prin elecţiunea divină. În timp ce regele apusean era *creat* prin încoronare, basileul era doar *confirmat* de ea. Iată, prin urmare, care ar putea fi posibilele explicaţii ale faptului că, în lumea bizantină, „corpul politic" a fost (aproape) identic cu cel fizic al împăratului, spre deosebire de Apus, unde distincţia dintre acesta şi cel care, vremelnic, îl conducea s-a păstrat aproape intactă.

Nici aici identificarea dintre monarh şi regatul său nu a fost, totuşi, absentă. Ea s-a produs, însă, mai tîrziu şi a fost de scurtă durată, începînd, în Anglia, odată cu războiul civil dintre Parlament şi rege (1642-1649), iar în Franţa odată cu Revoluţia din 1789. Nu este o exagerare să se spună că, din unghi antropologic, concepţia anglo-franceză despre monarhia absolută s-a edificat, într-un fel, pe corpul fizic al regelui, ridicat, în circumstanţe istorice precise, la rangul unui semnificant politic. Evident în Anglia, prin semnul de echivalenţă stabilit, la un moment dat (cca 1588), între Elisabeta I şi regatul ei, acest fenomen a fost şi mai explicit în Franţa; aici, la începutul secolului al XVII-lea, efigia regală, menită să ilustreze, înainte vreme, caracterul nepieritor al statului, a dispărut din ceremoniile de înmormîntare – semn al sintezei simbolice a celor două „corpuri".

Diminuarea considerabilă a caracterului transcendent al „corpului politic" prin fuziunea sa cu trupul regal se datorează, de bună seamă, reabilitării corpului fizic, începînd cu perioada Renaşterii. Astfel ne explicăm de ce proprietăţile „umorale" ale trupului încep să fie, tot mai sistematic, asociate „stărilor" regatului, cum procedează (cel dintîi) Claude

de Seyssel în Franţa (1519), urmat, în veacul al XVI-lea, de o întreagă pleiadă de autori, inclusiv de Thomas Starkey şi Edward Forset în Anglia, influenţaţi, ca şi cei de pe continent, de aceeaşi tendinţă.

Impusă, în regatul francez, de necesitatea aflării unui reper politic în jurul căruia să se reconstituie solidaritatea supuşilor, grav compromisă în lungile decenii de dezbinare religioasă, iar în Anglia de trebuinţa de a justifica – în fapt, de a şterge – situaţia „anormală" a rolului de „cap" politic jucat de o femeie, această antropomorfizare în exces a „corpului politic" şi-a îndeplinit menirea pentru care fusese „inventată". În secolul al XVII-lea, monarhiile s-au consolidat (cu excepţia bine-cunoscută din Anglia, dar numai de la jumătatea veacului înainte), iar pacea a fost reinstaurată. În acelaşi timp, însă – şi oarecum paradoxal –, „fuziunea" simbolică dintre „corpul politic" şi corpul uman ale regelui a *slăbit* instituţia/demnitatea pe care, iniţial, o consolidase. Anulînd transcendenţa simbolică a „corpului mistic" al statului şi dîndu-i un chip concret, această fuziune i-a răpit „aura" de mister a exteriorităţii, făcînd ca puterea să devină accesibilă tuturor celor ce voiau să şi-o însuşească. Cum am spus şi mai sus, nu este o eroare să interpretăm răsturnarea absolutismului ca efectul nescontat al unei pesonificări în exces. Acţiunile monarhului nu au mai fost judecate, ca înainte, prin adecvarea lor la un principiu „suprauman" de referinţă, ci, din ce în ce mai mult, prin *ele însele*, ca urmare a unei scrutări nemijlocite şi cotidiene.

Substituindu-se „corpului politic" medieval şi premodern, noul „corp al naţiunii", conceput de Sieyès, a reactualizat una din însuşirile fundamentale ale vechiului „corp ecleziologic" – unitatea. În acelaşi timp, însă, el oglindea şi imaginea – tot inedită – a „corpului harveyan", care, cum ne amintim, punea în prim-plan o proprietate a organismului, de asemenea, nouă: *omogenitatea* (specifică, de altfel, şi corpului mecanic hobbesian). În chip vădit, Sieyès nu avusese cum să cunoască ceea ce scrisese William Harvey despre circulaţia sangvină şi, de bună seamă, nici *Leviathan*-ul lui Thomas Hobbes. Putem însă presupune că el nu ignora ideile comune despre alcătuirea şi funcţionarea corpului omenesc, chiar dacă nu avea cunoştinţe medicale complexe. Nu invocăm, în sprijinul acestei afirmaţii, numai unii termeni din vocabularul său, precum cel de „regenerare", curent în limbajul medical al epocii. Avem în vedere, în primul rînd, faptul că imaginea nediferenţiată ierarhic a corpului, înţeles ca o structură omogenă de organe sau de „mecanisme", ajunsese, în deceniile premergătoare Revoluţiei, un reper intelectual curent, împărtăşit nu numai de cei cu o pregătire medicală specială, ci şi de mulţi dintre oamenii în general instruiţi sau cu ştiinţă de carte din societatea franceză, indiferent de „starea" din care făceau parte.

Acest aspect nu este singular. El nu particularizează numai secolul al XVIII-lea. Este interesant de constatat (cum ne-a lăsat să întrevedem cercetarea întreprinsă în aceste pagini) că imaginarul corpului a fost, în majoritatea ipostazelor sale (mai puţin în aceea ecleziologică), foarte apropiat de interpretările medicale, dacă nu chiar tributar lor, în perioadele mai apropiate de noi. Am văzut, deja, cît datorează limbajul politic celui medical (şi invers) şi cît de uzuale erau, în Antichitatea greacă, anumite reprezentări ale corpului de sorginte biologic-medicală, precum aceea „umorală" sau „organic-corporală", care au dominat, pînă tîrziu, reprezentările colective despre trupul uman. Acest lucru nu s-a schimbat substanţial nici în epocile următoare (poate şi pentru că – este o supoziţie – cultura medicală antică s-a păstrat şi în Evul Mediu, ca să nu mai vorbim de însemnătatea ei din ce în ce mai mare odată cu Renaşterea). În cele două forme ale sale, anatomică şi fiziologică, imaginarul medical pare a fi constituit, în Antichitate, dar şi în Evul Mediu

şi la începuturile epocii moderne – în termenii filosofiei foucauldiene –, un veritabil „discurs"; adică un set de presupoziţii şi modele de inteligibilitate despre formele vii ale *naturii*, înţeleasă ca o realitate atotcuprinzătoare şi coerentă. Altfel spus, în expresiile lor comune, cele mai elementare şi accesibile, analogiile dintre corpul „medical" şi cel „politic" par să fi avut, aproape în fiecare epocă – dar mai evident de la Renaştere înainte –, rolul unui „filtru hermeneutic", cum l-a numit, undeva, Ioan Petru Culianu, în logica altei demonstraţii. Este cea mai verosimilă explicaţie pentru o serie de *topoi* metaforici care străbat Antichitatea, Evul Mediu şi epoca modernă, cum ar fi cel al „regelui-medic", generat de analogia dintre maladii şi disfuncţiile sociale şi politice; sau – ca să luăm încă un exemplu, la întîmplare – pentru familiaritatea foarte generală cu medicina a multor umanişti ai Renaşterii, neobişnuită pentru noi, astăzi, dar „normală" atunci.

Se prea poate ca însemnătatea atribuită medicinei în configuraţiile „corpului politic" să nu fie decît efectul „de sugestie" indus de specificul subiectului nostru şi, nu mai puţin, de tipul de surse cu ajutorul cărora l-am examinat. Asemenea exagerări sînt frecvente în orice cercetare, mai ales atunci cînd este vorba de reprezentări ce împrumută, adesea, aspectul insesizabil al „umbrelor chinezeşti". Cu toate acestea, fie şi numai pînă la un punct, observaţia pe care am făcut-o ni se pare corectă. Un argument în plus, în sprijinul ei, îl constituie şi cazurile de medici care au elaborat proiecte politice. Jeronimo Merola, „doctor în filosofie şi medicină" în Spania sfîrşitului de secol XVI, sau, un veac mai tîrziu, Jean Héroard, medicul personal al lui Ludovic al XIII-lea sînt, în acest sens, exemple ilustrative, dar nicidecum singulare. Lor li se mai adaugă cazul, mult mai timpuriu, al lui Marsiglio de Padova (Marsilius Patavinus), a cărui teorie politică datorează mult pregătirii sale medicale. Un alt exemplu, dar de sens opus (adică al familiarităţii unui nespecialist cu unele cunoştinţe medicale), este cel al lui Thomas Starkey, în tratatul căruia aflăm cea mai detaliată expunere a patologiilor politice, construită integral prin analogie cu maladiile curente în epoca sa. Asemenea cazuri nu sînt deloc rare, de aceea nu mai insistăm.

Strania legătură dintre medicină şi politică, apărută, cum am arătat în primele pagini ale cărţii, în contextul unei viziuni foarte vechi despre lume, care nu disocia organizarea societăţilor de ierarhiile lumii naturale, ni se pare semnificativă şi dintr-un alt punct de vedere. Ea a fost destul de puternică nu numai în Antichitate, ci şi mai tîrziu, cînd, în diferite circumstanţe istorice, reprezentările şi concepţiile despre societate au tins să împrumute un caracter organic; adică au fost elaborate prin imitarea principiilor de organizare ale lumii vii. Este greu de spus de ce natura a avut, în cultura europeană, rolul unui model sau, cu un termen mai puţin convenţional, dar frecvent întrebuinţat, cel al unei „cutii de unelte" (*tool box*) din care au fost extrase, periodic, „piesele" cu ajutorul cărora au fost construite multe teorii sociale. Poate din cauză că era singura realitate care se preta unor observaţii empirice continue?

Acest rol pare a fi fost recurent. Unul din momentele cînd natura a redevenit, pentru o perioadă mai lungă, importantă ca referinţă generală a culturii şi imaginarului a fost, desigur, Renaşterea. Epoca respectivă a fost adeseori caracterizată, cum bine ştim, ca o „redescoperire a naturii", în ciuda faptului că nici Evul Mediu nu fusese străin de ea. Poate că aici este locul să remarcăm, încă o dată, schimbarea suferită de imaginea „corpului politic" în tratatul lui Claude de Seyssel. Nu credem că „naturalizarea" „corpului mistic" al statului, operată de autorul „Marii monarhii a Franţei" (*La Grande Monarchi[e] de France*), a fost întîmplătoare. Se poate presupune, cu oarecare temei, că analogia dintre umorile corpului uman şi „stările regatului" – oglindind, cum am văzut, unele cunoştinţe

medicale curente în acea epocă – i-a fost inspirată consilierului şi ambasadorului lui Ludovic al XII-lea şi de prestigiul renăscut al naturii şi, în cadrul ei, de statutul de model al fiinţei umane; cu alte cuvinte, de ceea ce am putea numi „spiritul epocii". Să fie, din nou, o întîmplare că, aproape o sută de ani mai tîrziu şi tot în Franţa, corpul fizic al monarhului a început să fie identificat, treptat, cu monarhia, cum ne-o arată panegiricul lui George[s] Blaignan, dedicat lui Henric al IV-lea în primii ani ai veacului al XVII-lea? Riscînd o ipoteză, să spunem că la această echivalare inedită poate să fi contribuit chiar noul imaginar „umoral" al „corpului politic", devenit un „corp fizico-politic".

Coincidenţa dintre interpretarea „corporală" a organizării social-politice, prezenţa difuză a imaginarului medical şi rolul referenţial al naturii în mentalul elitelor cultivate din Europa diferitelor epoci nu a fost, prin urmare, un fruct al hazardului. Aceste elemente sînt, în mod vădit, interdependente, constituind (singure sau nu) o tradiţie intelectuală din care s-au nutrit toate concepţiile organiciste despre lume, indiferent de variantele şi perioadele în care au apărut. Nici concepţiile biologice despre societate, nici teoriile etniciste şi rasiale din secolele XIX-XX nu par a fi fost departe de acest vechi filon cultural, ale cărui componente fie au supravieţuit rezidual pînă în timpurile noastre, ca fiziognomia, fie au renăscut în diverse combinaţii, ale căror aspect, complexitate şi relief au depins de contextul cultural şi istoric al fiecărei epoci. Însă „cutia de unelte" din care s-au „servit", prin prelucrare, reciclare şi recombinare toate concepţiile organologice despre stat, societate şi naţiune a fost aceeaşi: „natura-ca-model-de-organizare-a-lumii".

În orice caz, aceasta este impresia care ni s-a conturat pe parcursul cercetării. Dacă ea este corectă, atunci am putea înţelege cum se manifestă uneori *schimbarea* în istorie: nu numai ca o răsturnare a întocmirilor existente, printr-o revoluţie, ci şi ca o necontenită „metabolizare" a tradiţiilor, prin care componentele trecutului se rearanjează, se combină şi se reconfigurează în dispozitive sociale, economice ori politice, cu o funcţionalitate nouă. În termenii hermeneuticii lui Paul Ricœur, putem afirma şi noi că noutatea apare în istorie nu numai ca o *creaţie*, ci, adesea, ca o *producţie*, elaborată „prin interpretări şi reinterpretări succesive, întemeiate pe o configuraţie deja existentă". Ea este rezultatul unor „retroacţiuni", care „activează rezerve de semnificaţii preexistente", împiedicate să se manifeste de cine ştie ce conjuncturi istorice, dar care ies la lumină în împrejurări favorabile[6].

Explorarea pe care am întreprins-o în paginile de mai sus evidenţiază acelaşi mecanism. Altfel spus, ea verifică, încă o dată, adevărul foarte vechi că trecutul are, întotdeauna, o extraordinară „forţă inerţială", prinzînd din urmă prezentul. Un ultim exemplu ne va convinge şi mai bine de acest lucru. Modul în care societăţile se reprezintă, de-a lungul timpului, şi îşi imaginează sau nu organizarea nu rămîne fără urmări asupra viitorului lor. Bunăoară, faptul că în lumea bizantină şi în Răsăritul ortodox „corpul politic" a fost identic cu cel al basileului (cneazului, ţarului, domnului etc.) a creat o tradiţie, care, în forme şi în epoci diverse, a reapărut constant la „suprafaţă": aceea a neputinţei de a gîndi „lucrul public" independent de cel care îl ipostazia în calitate de conducător. Această concluzie nu este confirmată numai – cum am remarcat – de absenţa în Răsăritul post-bizantin a unor concepte precum „coroana"/*corona*, „binele public", „libertăţile ale regatului" etc., care începeau, în secolele XIV-XV, să fie din ce în ce mai intens utilizate în Occident ca eponime ale statului monarhic. Ea este întărită – după cum, de asemenea, am notat – şi de caracterul *extrem de personal* al puterii, care, în acelaşi spaţiu, pare să fi rămas o constantă politică pînă tîrziu, spre timpurile noastre. În lumea catolică, unde „statul" a fost, de regulă, reprezentat ca o entitate „metafizică" („mistică"), distinctă de

persoana care îl conducea, puterea a fost, cel mai adesea, limitată; iar funcţiile publice numite, nu întîmplător, pînă astăzi *officia* sau *ministeria* au avut, infinit mai mult decît în Răsărit, conotaţia „slujirii"/„servirii" unui principiu transcendent.

Ceea ce am spus mai sus, fără nuanţele şi excepţiile pe care le impune o perspectivă mai puţin esenţializată a realităţii decît aceea tocmai schiţată, se aplică şi lumii româneşti medievale şi moderne. Elitele noastre nu par a fi avut, de-a lungul timpului, o reprezentare continuă şi structurată a organizării politice. Au creat, în schimb, una a „naţiunii", care, ca pretutindeni în Europa modernă, a împrumutat forma unei comunităţi omogene (de origine, limbă şi cultură). Această particularitate – explicabilă, cum am spus, prin multiple condiţionări istorice – s-a răsfrînt asupra evoluţiei noastre şi chiar asupra felului în care arătăm astăzi. La multe societăţi, o asemenea carenţă se manifestă, între altele, nu numai prin dificultatea de a construi instituţii durabile şi legi stabile, ci, de multe ori, şi prin importanţa asimetrică dintre comunitatea etnică (mult mai preţuită) şi aceea politică (subordonată, axiologic, celei dintîi).

În felul simplificat în care au fost formulate, consideraţiile de mai sus au aparenţa unor speculaţii. Foarte adevărat. Dincolo, însă, de exactitatea lor de detaliu, rămîne o concluzie pe care o credem îndreptăţită: precum oamenii, societăţile au nevoie, pentru a progresa, de anumite proiecţii de sine. Nu întotdeauna, desigur, aceste proiecţii „instituante", cum le numeşte Cornelius Castoriadis, ţin pasul cu realitatea. Experienţa interstiţiului comunist ne-a arătat-o, cum nu se poate mai convingător. Însă acest lucru nu scade din însemnătatea imaginarului. El rămîne întotdeauna o sursă de inteligibilitate şi inspiraţie, care face posibilă creaţia, în sensul cel mai cuprinzător şi generos al cuvîntului. Constatarea nu este nouă, desigur. Dar ea merită oricînd reiterată, inclusiv din unghiul inedit de cercetare pe care l-am propus aici; ceea ce îl legitimează ca demers şi face, totodată, din lectura acestor pagini o zăbavă, poate, folositoare.

Note

1. Definită – reamintim – de aşa-numitul „canon" al lui Polycletus/Polycleitos din a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr. ca o rezultantă a raportului dintre *symmetria* (echilibru) şi *harmonia*.
2. Ne-am putea întreba de ce infuzia harului în corpul monarhului se concretiza, neapărat, *tot* corporal şi nu într-un alt chip? În opinia noastră, această interpretare constituie reflexul unei viziuni arhaice a raportului dintre „conţinător" şi „conţinut" (devenit, în teologia creştină relaţia dintre trup şi suflet/spirit), potrivit căreia *forma* „conţinătorului" o determină pe aceea a „conţinutului".
3. John Meyendorff, *op. cit.*, pp. 37-39, 141 şi *passim*.
4. Jean-Yves Lacoste (sous la direction de), *Histoire de la théologie*, Paris, Éditions du Seuil, Paris, 2009, p. 81.
5. Claudio Moreschini, *op. cit.*, pp. 589 *sqq.*, 722.
6. În afară de cărţile fundamentale ale lui Paul Ricœur (şi, în primul rînd, de *Temps et récit*, T. I-III, Paris, Éditions du Seuil, 1983-1985), trimitem aici la dialogul polemic dintre filosoful francez şi Cornelius Castoriadis, care, spre deosebire de Ricœur, consideră că noutăţile (schimbările) au adoptat, în istorie, foarte frecvent, ipostaza uneor „creaţii" originale, neavînd o prefigurare, aşa cum susţinea Ricœur (*v.* Cornelius Castoriadis, Paul Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*. Édition établie et présentée par Johann Michel. Avec la collaboration de Catherine Goldenstein et Pascal Verney, Paris, Éditions de l'EHEES, 2016, *passim* şi p. 13, pentru citat).

Bibliografie

Izvoare

[AEGIDIUS ROMANUS,] *Li livres du gouvernement des rois*. A XIII[th] Century French Version of Egidio Colonna's *De regimine principum*. Now first published from the Kerr Ms., together with introduction and notes and full page facsimile by Samuel Paul Molenaer, New York, AMS Press, Inc., 1966.

[AEGIDIUS ROMANUS,] GILLES OF ROME, *On Ecclesiastical Power/De Ecclesiastica Potestate*. Translated with an introduction by Arthur P. Monahan, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1990.

ANDREAE VESALII, *De Humanis Corporis Fabrica. On the Fabric of the Human Body*. An annoted translation of the 1543 and 1555 editions of Andreas Vesalius' *De Humani Corporis Fabrica* by Daniel Garrison and Malcolm Hast. Historical introduction by Vivian Nutton, Northwestern University, Evanston, Il. USA (http://vesalius.northwestern.edu).

ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogues*. Livre I, „Renouveau dans l'Église". II, 1143 D – 1144 C. Texte latin, note préliminaire, traduction, notes et appendice par Gaston Salet, s.j., Paris, Les Éditions du Cerf, 1966 (coll. *Sources Chrétiennes* n. 118).

ARISTOTEL, *Politica*, Bucureşti, Editura Antet, 1996.

ARISTOTELE, *Opere biologiche* (a cura di Diego Lanza e Mario Vegetti), Unione Tipograficco-Editrice Torinese, 1971.

ARISTOTLE, *Parts of animals*. With an English translation by A.L. Peck, Harvard University Press, 1937, 1993[7].

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, vol. 1-3. Traduction du latin de Louis Moreau (1846) revue par Jean-Claude Eslin. Introduction, présentation et notes par Jean-Claude Eslin, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

BERNARDUS SILVESTRIS (Bernard din Tours), *Cosmografia*. Ediţie bilingvă. Traducere de Ana Palanciuc şi Florina Ion. Tabel cronologic şi indici de Ana Palanciuc. Studiu introductiv de Michel Lemoine. Postfaţă de Jean Jolivet, colecţia „Biblioteca medievală" (coordonată de Alexandru Baumgarten), Iaşi, Editura Polirom, 2010.

Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament. Cu trimeteri, Societatea biblică, *s.a.*, *s.l.*

CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre du corps de policie*. Édition critique par Robert H. Lucas, Genève, Droz, 1967.

CICERO, MARCUS TULLIUS, *Despre supremul bine şi supremul rău*. Traducere, studiu introductiv, notiţe introductive şi note de Gheorghe Ceauşescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983.

CLAUDE DE SEYSSEL, *La Grand[e] Monarchie de France composée par mess. Claude de Seyssel, lors Eveque de Marseille, et depuis Archeveque de Thurin, adressant au Roy treschrestien François premier de ce nom. Avec la loy Salixque, qui est la premiere & principale loy des François*. Avec privilege. A Paris, par Galiot du Pré, tenant sa boutique au premier pillier de

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

la grande salle du Palais. 1558 (http://books.google.fr/books?id=ixHc1z75e38C&pg=RA1-PA2&dq=Seyssel,+la+Grande+Monarchie&hl=fr&sa=X&ei=rH7vU46XLeHb0QWXz4DgAQ&ved=0CCUQ6AEwAQ#v=onepage&q=Seyssel%2C%20la%20Grande%20Monarchie&f=false).

DANTE, *Monarchie* în idem, *Œuvres complètes*. Traduction et commentaires par André Pézard, Paris, Gallimard, 1965.

DESCARTES, RENÉ, *Lumea*. Traducere, studiu introductiv şi notă biografică de Ion Deac, Bucureşti, Editura Iri, 2003.

DE FOULECHAT, DENIS, *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372)*, Livres I-III. Édition critique avec introduction, notes et glossaire par Charles Bruoker, Genève, Librairie Droz, 1994.

DIONISIE ECLESIARHUL, *Hronograf (1764-1815)*. Transcrierea după manuscrisul original, indice şi glosar de Dumitru Bălaşa. Studiu introductiv de Dumitru Bălaşa şi Nicolae Stoicescu. Note şi comentarii de Nicolae Stoicescu, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1987.

DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*. Traducere şi studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu. Postfaţă de Ştefan Afloroaiei, Iaşi, Institutul European, 1994.

EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri*. Partea a doua, *Viaţa lui Constantin cel Mare*. Studiu introductiv de Prof. dr. Emilian Popescu, traducere şi note de Radu Alexandrescu, col. „Părinţi şi scriitori bisericeşti", 14, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991.

GALEN [AELIUS/CLAUDIUS GALENUS], *On the usefulness of the parts of the body. De usu partium*, vol. II. Translated from Greek with an Introduction and Commentary by Margaret Tallmadge May, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1968.

GALEN [AELIUS/CLAUDIUS GALENUS], *Selected works*. Translated with an Introduction and Notes by P.N. Singer, Oxford University Press, 1997.

GEORGE[S] BLAIGNAN, *Pourtraict du Tres-Chrestien et Tres-Victorieux Henry IIII Roy de France et de Navarre*, dedié a Sa Majeste par George[s] Blaignan, Docteur es Droicts. À Paris, chez Abel Langelier au premier pilier de la grand'salle du Palais. Avec privilège [1604].

GRIGORIE CEL MARE, *Cartea Regulei Pastorale (Cartea grijii pastorale)*. Traducere, prefaţă şi note de Preot profesor Alexandru Moisiu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996.

GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem* [Magistri Willelmi de Conchis, *Glosarum super Timaeum Platonis*]. Texte critique, avec introduction, notes et tables par Édouard Jeanneau, Paris, J. Vrin, 1965.

HARVEY, WILLIAM, *The Circulation of the Blood and other writings*. Translated by Kenneth J. Franklin, London, Melbourne and Toronto, Dent, 1963.

[HENRI DE MONDEVILLE,] *La chirurgie de maître Henri de Mondeville*. Traduction contemporaine de l'auteur. Publiée d'après le ms. Unique de la Bibliothèque Nationale par le Dr. A. Bos, Paris, Librairie de Firmin Didot et Cie, 1897.

[Sainte] HILDEGARDE, *Scivias ou Les trois livres des visions et révélations de l'édition princeps Henri Étienne, 1513*. Traduits littéralement du latin en français par [Rodolphe Chamonal] le traducteur de la *Vie* de la même Sainte et des *Œuvres complètes* de Rusbroch, Livre I, Paris, R. Chamonal libraire-éditeur, 1909.

HOBBES, THOMAS, *Leviathan or the matter, forme & powert of a commonwealth, ecclesiastical and civill*. Edited by A.R. Waller, Cambridge University Press, 1904.

[HUGUES DE SAINT-VICTOR,] *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*. 1. *De institutione novitiorum. De virtute orandi. De lauda caritatis. De arrha animae*. Texte latin par H.B. Feiss et P. Sicard. Traduction française par D. Poirel, H. Rochais et P. Sicard. Introductions, notes et appendices par D. Poirel, Brepols, 1997.

IOANNIS SARESBERIENSIS EPISCOPI CARNOTENSIS, *Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*. Recognovit et prolegomenis, apparatu critico, commentario,

indicibus intruxit Clemens C.I. Webb, A.M., Tom I – II, Oxonii, 1909. Unveränderter Nachdruck, Frankfurt am Main, 1965.

ISIDOR DE SEVILLA, *Etimologii* XI-XII. Ediție bilingvă. Ediție îngrijită, traducere din limba latină, studiu introductiv, cronologie și note de Anca Crivăț, Iași, Editura Polirom, 2014, col. „Biblioteca medievală" (coordonată de Alexandru Baumgarten).

ISIDORE DE SEVILLE, *Traité de la nature*, IX. *De mundo [Du monde]*, Bordeaux, 1960.

JACQUES DE VORAGINE, *Legenda de aur*, vol. I. Traducere, îngrijire și prefață de Livia Titieni, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1998.

JEAN HÉROARD, *De l'institution du prince (1609)*. Texte établi, présenté et annoté par Bernard Teyssandier, Paris, Hermann Éditeurs, 2013.

JOHN OF PARIS, *On Royal and Papal Power*. A Translation, with Introduction, of the *De Potestate Regia et Papali* of John of Paris by Arthur P. Monahan, Columbia University Press, 1974.

JOHN OF SALISBURY, *Polycraticus. Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*. Edited and translated by Cary J. Nederman, Cambridge University Press, 1990.

[JOHN OF SALISBURY,] *The Statesman's Book of John of Salisbury. Being the Fourth, Fifth, and Sixth Books, and Selections from the Seventh and Eighth books of the Polycraticus*. Translated by John Dickinson. New York, Alfred A. Knopf, 1927.

Le Songe du Vergier. Édité d'après le manuscrit royal 19 C IV de la British Library par Marion Schnerb-Lièvre, Tomes I-II, Paris, Éditions du CNRS, 1982.

MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la paix*. Traduction, Introduction et Commentaire par Jeannine Quillet, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1968.

MIGNE, Jacques Paul, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 141, 197, 199.

MIHAIL PSELLOS, *Cronografia. Un veac de istorie bizantină (976-1077)*. Traducere de Radu Alexandrescu. Cuvînt-înainte și note de Nicolae-Șerban Tanașoca, Iași, Editura Polirom, 1998.

[NAUM RÎMNICEANU,] *Cugetul adevăratului român către frații săi români sau păreri carele dacă va fi ale tuturor românilor de obște, punîndu-se în lucrare vor fi spre obștescul folos* de protosinghelul Naum Râmniceanu, „Arhiva Societății Științifice și Literare de Iași", V, n. 5-6, mai-iunie 1894.

[NAUM RÎMNICEANU,] *Croniconul protosinghelului Naum Rîmniceanu de la 1768-1810* în Constantin Erbiceanu, *Cronicarii greci carii au scris despre români în epoca fanariotă. Textul grecesc și traducerea românească*, București, Tipografia cărților bisericești, 1888.

PLATON, *Opere*, vol. I, ediția a II-a. Ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica. Studiu introductiv de Ion Banu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975.

PLATON, *Opere*, vol. V. Ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția. Cuvînt prevenitor de Constantin Noica. Traducere, intrepretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.

PLATON, *Opere complete*, vol. IV. Ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, București, Editura Humanitas, 2004.

PTOLEMY OF LUCCA with portions attributed to Thomas Aquinas, *On the Government of Rulers/ De Regimine Principum*. Translated by James M. Blythe, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997.

Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus)/An Enquiry Into the Power of the Pope. A Critical Edition and Translation by R.W. Dyson, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, *s.a.*

Scrierile Părinților Apostolici. Traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, București, 1995.

SÉNÉQUE, *De la clémence, suivie de Vie de Néron, par Suétone*. Traduit du latin par Franck Lemonde, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005.

The Deeds of Pope Innocent III by an Anonymus Author. Translated with an Introduction and Notes by James M. Powell, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2004.

TOMA DIN AQUINO, *Despre guvernămînt*. Ediție bilingvă. Traducere din limba latină și note de Andrei Bereschi. Postfață de Molnar Péter, Iași, Editura Polirom, 2005, col. „Biblioteca Medievală" (coordonată de Alexandru Baumgarten).

Lucrări generale şi speciale

ALVES, Abel Athouguia, *The Christian Social Organism and Social Welfare : The Case of Vives, Calvin and Loyola*, „Sixteenth Century Journal", vol. 20, 1 (Spring 1989).

ANDRIEU, Bernard, *Le corps dispersé. Une histoire du corps au XX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 1993.

ANDRIEU, Bernard, *À la recherche du corps. Épistémologie de la recherche française en SHS*, Paris, Presses Univesitaires de Nancy, 2005.

Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Venezia, 25-28 settembre 1995, a cura di Carla Casagrande e Silvana Vecchio, Simel, Edizione del Galuzzo, 1999.

ARASSE, Daniel, *La guillotine ou l'inimaginable „effet d'une simple mécanique"*, „Revue des sciences humaines", n. 186-187,1982-1983.

ARASSE, Daniel, *La guillotine et l'imaginaire de la Terreur*, Paris, Flammarion, 2010, coll. „Champs/historire".

ARCHAMBAULT, Paul, *The Analogy of the „Body" in Renaissance Political Literature*, „Bibliothèque d'humanisme et Renaissance". Travaux et documents. Tome XXIX, 1967.

ATTIÉ, Katherine Bootle, *Re-Membering the Body Politic : Hobbes and the Construction of Civic Immortality*, „English Literary History (ELH)", vol. 75, n. 3 (2008).

AVĂDANEI, Ştefan, *La început a fost metafora*, Iaşi, Editura Virginia, 1994.

BALANDIER, Georges, *Le détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985.

BALANDIER, Georges, *Scena puterii*. Traducere de Sanda Fărcaş. Prefaţă de prof. dr. Ioan Drăgan, Editura Aion, 2000.

BANDE, Alexandre, *Philippe le Bel, le cœur et le sentiment dinastique*, „Micrologus. Natura, scienza, e società medievali./Nature, Sciences, and Medieval Societies. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino", XI, 2003.

BANDE, Alexandre, *Le cœur du roi. Les Capétiens et les sépultures multiples, XIII^e-XV^e siècles*, Paris, Tallandier, 2009.

BANTI, Alberto Mario, *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Torino, Einaudi, 2005.

BARBU, Daniel, *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Âge*, Bucarest, Éditions Babel, 1998.

BARBU, Daniel, *Bizanţ contra Bizanţ. Explorări în cultura politică românească*, Bucureşti, Editura Nemira, 2001.

BARKAN, Leonard, *Nature's Work of Art. The Human Body as Image of the World*, New Haven and London, 1975.

BARNARD, Alan, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press, 2000.

BASCHET, Jérôme, *Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme*, „Archives de sciences sociales des religions", n. 112 (octobre-décembre 2000).

BASCHET, Jérôme, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Aubier, 2004.

BATTISTI, Giuseppa Saccaro, *Changing Metaphors of Political Structures*, „Journal of the History of Ideas", Vol. 44, n. 1, 1983.

BAUD, Jean-Pierre, *L'affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.

BECK, Brenda E.F., *The Metaphor as a Mediator Between Semantic and Analogic Modes of Thought*, „Current Anthropology", vol. 19, n. 1, 1978.

BECQUEMONT, Daniel, *La machine du monde et la machine à feu*, „Revue des sciences humaines", n. 186-187, 1982-1983.

BENREKASSA, Georges, *Système métaphorique et pensée politique : Montesquieu et l'imagination mécanique*, „Revue des sciences humaines", n. 186-187, 1982-1983.

BENVENISTE, Émile, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, vol. 2, „Pouvoir, droit, religion", Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.

BERGES, Wilhelm, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938.

BÉRIOU, Nicole, TOUATI, François-Olivier, *„Voluntates Dei leprosus". Les lépreux entre conversion et exclusion aux XII^e et XIII^e siècles*, Spoleto, s.ed., 1991.

BERKI, R.N., *The History of Political Thought. A Short Introduction*, London and Melbourne, Dent, 1984.

BERTELLI, Sergio, GROTTANELLI, Cristiano (a cura di), *Gli occhi di Alessandro. Potere sovrano e sacralità del corpo da Alessandro Magno a Ceauşescu*, Ponte alle Grazie, 1990.

BERTELLI, Sergio, *The King's Body. Sacred Rituals of Power in Medieval and Early Modern Europe*. Translated by R. Burr Litchfield,, Pennsylvania University Press, 2001.

BIANQUIS, Isabelle, LE BRETON, David, MÉCHIN, Colette (sous la direction de), *Usages culturels du corps*, Paris, L'Harmattan, 1997.

BIERNOFF, Suzannah, *Sight and Embodiment in the Middle Ages*, Palgrave MacMillan, 2002.

BIRNBAUM, Pierre, *La France imaginée. Déclin des rêves unitaires ?*, Paris, Fayard, 1998.

BLACK, Max, *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1962.

BLUMENBERG, Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main, 1998.

BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate, *„Ennemies Within/Ennemies Without". Threats to the Body Politic in Christine de Pizan*, „Medievalia et humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture", 26, 1999.

BLYTHE, James M., *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, 1992.

BODEA, Cornelia, *1848 la români. O istorie în date şi mărturii*, vol. I-II, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1982.

BOHATEC, Josef, *Calvins Lehre von Staat und Kirche, mit besonderer Berüksichtigung des Organismusgedanke*, Breslau, 1937.

BOLENS, Guillemette, *La logique du corps articulaire. Les articulations du corps humains dans la littérature occidentale*, Presses Universitaires de Rennes, 2000.

BONDIO, Mariacarla Gadebusch (editor), *Blood in History and Blood Histories*, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2005.

BOUREAU, Alain, *La papesse Jeanne*, Paris, Flammarion, coll. „Champs", 1993.

BOUREAU, Alain, *The Sacrality of One's Own Body in the Middle Ages*, „Yale French Studies", n. 86, 1994.

BOUREAU, Alain, *La religion de l'Etat. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

BOUTET, Dominique, VERGER, Jacques (textes réunies par), *Penser le pouvoir au Moyen Âge (VIII^e-XV^e siècle)* (Études d'histoire et de littérature offertes à Françoise Autrand), Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure, 2000.

BOWLE, John, *Western Political Thought. An Historical Introduction from the Origins to Rousseau*, Methuen, London, New York, Barnes & Noble, 1961.

BOZONNET, Jean-Paul, *Des monts et des mythes. L'imaginaire social de la montagne*, Presses Universitaires de Grenoble, 1992.

BRABANT, Margaret (editor), *Politics, Gender, and Genre : The Political Thought of Christine de Pizan*, Westview, 1992.

BREDEKAMP, Horst, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'État moderne. Illustrations des œuvres et portraits*. Préface de Olivier Christian. Traduit de l'allemand par Denise Modigliani, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003.

BREINDL, Ellen, *Hildegarde de Bingen. Une vie, une œuvre, un art de guerir en âme et en corps*, St.-Jean-De-Bruye, Éditions Dangles, 1994.

BRENOT, Anne-Marie, *Le Corps pour Royaume. Un langage politique de la fin du XVIe siècle et début du XVIIe*, „Histoire, économie et société", n. 4, 10^e année, 1991.

BRIGGS, Charles F., *Giles of Rome's „De regimine principum". Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275 – c. 1525*, Cambridge University Press, 1999.

BRIGUGLIA, Gianlucca, *„Est respublica quoddam corpus": la metafora politica nel medioevo*, „Rivista di storia della filosofia", Anno LIV, nuova serie, 4/1999.

BROCCHIERI, Mariateresa Fumagalli Beonio, GUIDORIZZI, Giulio, *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*, Bari-Roma, Editori Laterza, 2012.

BROMBERGER, Christian, *Les sens du poil. Une anthropologie de la pilosité*, Créaphis Éditions, 2015.

BROWN, Elisabeth A.R., *The Monarchy of Capetian France and Royal Ceremonial*, London, Variorum, 1991.

BUSSAGLI, Mario, *Le corps. Anatomie et symboles*. Traduit de l'italien par Jacques Bonnet, Paris, Éditions Hazan, 2006.

BRUNNER, Otto, CONZE, Werner, KOSELLECK, Reinhart (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historischen Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 4, Klett-Cotta, 1978 (art. „Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper").

BURNS, J.H., *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, Paris, P.U.F., 1993.

BYNUM, Caroline Walker, *Fragmentation and redemption: essays in gender and the human body in medieval religion*, New York, Zone Books, 1991.

BYNUM, Caroline Walker, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia University Press, 1995.

CAIOZZO, d'Anna, DEMARTINI, Anne-Emmanuelle (sous la direction de), *Monstres et imaginaire social. Approches historiques*, Creaphis éditions, Paris, 2008.

CANNING, Joseph, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, London and New York, Routledge, 1996.

CARDINI, Franco, SALTARELLI Maria (a cura di), *Per me reges regnant. La regalita sacra nell' Europa medievale*, Rimini, Siena, Edizioni Cantagalli, 2002.

CARLINO, Andrea, *„Knowe thyself": Anatomical Figures in Early Modern Europe*, „RES: Anthropology and Aesthetics", n. 27 (1995).

CAROZZI, Claude, TAVIANI-CAROZZI Huguette (sous la direction de), *Le pouvoir au Moyen Âge. Idéologies, pratiques, représentations*, Publications de l'Université de Provence, 2005.

CARRÉ, Yannick, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symboles, mentalités, à travers les textes et les images, XI^e – XV^e siècles*, Paris, 1992.

CASAGRANDE, Carla, VECCHIO, Silvana (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*. Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Venezia, 25-28 settembre 1995, Sisme, Edizioni del Galuzzo, 1999.

CASEAU-CHEVALLIER, Béatrice, *Byzance: économie et société. Du milieu du VIII^e siècle à 1204*, [Paris,] Sedes, 2007.

CASSAGNES-BROUQUET, Sophie, CHAUDOU, Amaury, PICHOT, Daniel, ROUSSELOT Lionel (éditeurs), *Religion et mentalités au Moyen Âge*. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, T. 1, *Le langage*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.

CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

CASTORIADIS, Cornelius, RICŒUR, Paul, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*. Édition établie et présentée par Johann Michel. Avec la collaboration de Catherine Goldenstein et Pascal Verney, Paris, Éditions de l'EHEES, 2016.

CAZEAUX, Clive, *Metaphor and the Categorization of Senses*, „Metaphor and Symbol", 17 (1), 2002.

CÉARD, Jean, FONTAINE, Marie-Madeleine, MARGOLIN, Jean-Claude (sous la direction de), *Le corps à la Renaissance*. Actes du XXXe Colloque de Tours (1987), Paris, Éditions Aux Amateurs de Livres, 1990.

CHABEL, Malek, *Le corps en Islam*, Paris, P.U.F., 1984.
CHARBONNEL, Nanine, *Comme un seul homme. Corps politique et corps mystique. Étude philosophique*, vol. I, Éditions Aréopage, 2010.
CHAUVAUD, Frédéric (sous la direction de), *Corps saccagés. Une histoire des violences corporelles du siècle des Lumières à nos jours*, Presses Universitaires de Rennes, 2009.
CHODOROW, Stanley A., *Ecclesiastical Politics and the Ending of the Investiture Contest: The Papal Election of 1119 and the Negotiations of Mouzon*, „Speculum A Journal of Medieval Studies", vol. 46, n. 4, 1971.
CHOUILLET, Jacques, *Les machines de Diderot (écrits politiques)*, „Revue des sciences humaines", n. 186-187, 1982-1983.
CHROUST, Anton-Hermann, *The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages*, „Review of Politics", 9 (1947).
CIOSI-HOUCKE, Laure, MAGALI, Pierre (sous la diréction de), *Le corps sans dessus dessous. Regards des sciences sociales sur le corps*. Paris, L'Harmattan, 2003.
CLASSEN, Albrecht (Hrsg.), *Religion und Gesundheit. Der heilkundliche Diskurs im 16. Jahrhundert*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2011.
COAKLEY, Sarah (editor), *Religia şi trupul*. Traducere de Dan Şerban Sava, Bucureşti, Editura Univers, 2003.
COHEN, Bernard, *Harrigton and Harvey: A Theory of the State Based on the New Physiology*, „Journal of the History of Ideas", vol. 55, n. 2 (1994).
COHEN, Deborah, *La nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social (XVIII^e-XXI^e siècles)*, Paris, Champ Vallon, 2010.
COHEN-BOULAKIA, Claude, GOROT, Jacques (sous la direction de), *Corps, âme, esprit*, Cerisy, 2000.
COLLARD, Franck, SAMAMA, Évelyne (sous la direction de), *Handicaps et sociétés dans l'histoire. L'estropié, l'aveugle et le paralytique de l'Antiquité aux temps modernes*, Paris, L'Harmattan, 2010.
COMAN, Marian, *Putere şi teritoriu. Ţara Românească medievală (secolele XIV-XVI)*, Iaşi, Editura Polirom, 2013.
COPPOLA, Alessandra, *L'eroe ritrovato. Il mito del corpo nella Grecia classica*, Venezia, Marsilio Editori, 2008.
CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques, VIGARELLO, Georges (sous la direction de), *Histoire du corps*. 1. *De la Renaissance aux Lumières* (volume dirigé par Georges Vigarello); 2. *De la Révolution à la Grande Guerre* (volume dirigé par Alain Corbin); 3. *Les mutations du regard. Le XX^ème siècle* (volume dirigé par Jean-Jacques Courtine), Paris, Éditions du Seuil, 2005, 2006 (*v.* şi ediţia în limba română: *Istoria corpului*. I. *De la Renaştere la Secolul Luminilor*; II. *De la Revoluţia Franceză la Primul Război Mondial*; III. *Mutaţiile privirii. Secolul XX*. Traducere din limba franceză de Simona Manolache, Gina Puică, Mihaela Arnat, Muguraş Constantinescu, Camelia Biholaru, Cristina Drahta, Giuliano Sfichi, Bucureşti, Grupul Editorial Art, 2008-2009).
CORBIN, Alain, *L'harmonie des plaisirs. Les manières de jouir du siècle des Lumières à l'avènement de la sexologie*, Paris, Perrin, 2008.
CORNEA, Andrei, *Scriere şi oralitate în cultura antică*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1988.
COSTE, Joël, *Un regard médical sur la société française à l'époque d'Henri IV et de Marie de Médicis. Thomas Sonnet de Courval (1577-1627), gentilhomme normand et médecin satirique*, „Dix-septième siècle", 2008/2, n. 239.
COURTINE, Jean-Jacques, HAROCHE, Claudine, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (du XVI^e siècle au début du XIX^e siècle)*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2007.
COURTINE, Jean-Jacques, *Déchiffrer le corps. Penser avec Foucault*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2011.
CRIGNON, Philippe, *Représentation et communauté. Sur Thomas Hobbes*, „Archives de Philosophie", Tome 68, n. 5, 2005.

CULIANU, Ioan Petru, *Un corpus pentru corp*, „Viaţa Românească", 12, decembrie 1992.

CULIANU, Ioan Petru, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*. Traducere de Dan Petrescu. Prefaţă de Mircea Eliade. Postfaţă de Sorin Antohi. Traducerea textelor din limba latină: Ana Cojan şi Ion Acsan, Bucureşti, Editura Nemira, 1994.

CULIANU, Ioan Petru, *Jocurile minţii. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*. Ediţie îngrijită de Mona Antohi şi Sorin Antohi. Studiu introductiv de Sorin Antohi. Traduceri de Mona Antohi, Sorin Antohi, Claudia Dumitriu, Dan Petrescu, Catrinel Pleşu, Corina Popescu, Anca Vaidesegan, Iaşi, Editura Polirom, 2002.

CULIANU, Ioan Petru, *Iocari serio. Ştiinţă şi artă în gîndirea Renaşterii*. Traducere de Maria-Magdalena Anghelescu şi Dan Petrescu. Postfaţă de H.-R. Patapievici, Iaşi, Editura Polirom, 2003.

DACHEZ, Roger, *Histoire de la médecine de l'Antiquité au XX^e siècle*, Paris, Tallandier, 2008.

DAGRON, Gilbert, *Empereur et prêtre. Essai sur le „césaropapisme" byzantin*, Paris, Gallimard, 1996.

D'ALVERNY, Marie-Thérèse, *L'homme comme symbole. Le microcosme*. Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, vol. XXIII, *Simboli e simbologia nell' Alto Medioevo* (3-9 aprilie 1975), T. I, 1976.

DASEN, Véronique, WILGAUX, Jérôme (sous la direction de), *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*. Presses Universitaires de Rennes, 2008.

DE ARAUJO, Nicolas, *Le prince comme ministre de Dieu sur terre. La définition du prince chez Jean de Salisbury („Polycraticus", IV, 1)*, „Le Moyen Âge. Revue d'histoire et de philologie", Tome CXII, 1/2006.

DE BAECQUE, Antoine, *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Paris, Calman-Lévy, 1993.

DELIÈGE, Robert, *Une histoire de l'anthropologie. Écoles, auteurs, théories*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

DE LUBAC, Henri, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, 2^ème édition revue et augmentée, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1949.

DEMANDT, Alexander, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichniss im historisch-politischen Denken*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1978.

DÉMORIS, René, *Le corps royal et l'imaginaire au XVII^e siècle : „Le Portrait du Roy" par Félibien*, „Revue des sciences humaines," n. 172, 1978.

DÉTREZ, Christine, *La construction sociale du corps*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

DINZELBACHER, Peter, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, Anton Hierschmann, 1981.

DINZELBACHER, Peter (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1993.

DINZELBACHER, Peter, *Il corpo nelle visioni dell'aldilà*, „Micrologus. Natura, scienza, e società medievali./Nature, Sciences, and Medieval Societies. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino", I, 1993.

DOHRN-VAN ROSSUM, Gerhard, *Politischer Körper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte naturaler Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache*, Bielefeld, 1977.

DOLAN, John P., ADAMS-SMITH, William, *Health and Society. A Documentary History of Medicine*, New York, The Seabury Press, 1978.

DOUGLAS, Mary, *Natural symbols. Explorations in cosmology*, London, Barrie & Rockliff, 1970.

DOUGLAS, Mary, *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London and New York, Routledge, 2008[9].

DRAGNEV, Emil, PÂSLARIUC, Virgil, *Rhinocopia în tradiţia bizantină şi medievală românească*, în vol. *In honorem Ioan Caproşu. Studii de istorie*, editat de Lucian Leuştean, Maria Magdalena Székely, Mihai-Răzvan Ungureanu, Petronel Zahariuc, Iaşi, Editura Polirom, 2002.

DUBY, Georges, *Anul 1000*. Traducere de Maria Ivănescu. Postfaţă de Mihai-Răzvan Ungureanu, Iaşi, Editura Polirom, 1996.

DUBY, Georges, *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*. Traducere de Elena-Natalia Ionescu şi Constanţa Tănăsescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1998.

DUHART, Frédéric (sous la direction de), avec la collaboration de Abdelhakim Charif et Yannick Le Pape, *Anthropologie historique du corps. Seize regards*, Paris, L'Harmattan, 2006.

DULAC, Liliane, PAUPERT, Anne, RENO, Christine, RIBÉMONT, Bernard (études réunies par), *Desireuse de plus avant enquerre...*, Actes du VI[e] Colloque international sur Christine de Pizan (Paris, 20-24 juillet 2006). Volume en hommage à James Laidlaw, Paris, Honoré Champion éditeur, 2008.

DURAND, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. Traducere de Marcel Aderca. Postfaţă de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1998.

ECO, Umberto, *Écrits sur la pensée au Moyen Âge. Essais*. Traduits de l'italien par Myriem Bouzaher, Maurice Javion, François Rosso et Hélène Sauvage, Paris, Bernard Grasset, 2016.

ÉDOUARD, Sylvène, *Le corps d'une reine. Histoire singulière d'Élisabeth de Valois, 1546-1568*, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

EICHEL-LOJKINE, Patricia (sous la direction de), *Claude de Seyssel (c. 1450-1520). Écrire l'histoire, penser le politique en France à l'aube des temps modernes*, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

EICHHORN-MULLIGAN, Amy C., *The Anatomy of Power and the Miracle of Kingship : The Female Body of Sovereignty in a Medieval Kingship Tale*, „Speculum. A Journal of Medieval Studies", vol. 81, n. 4, October 2006.

EILBERG-SCHWARTZ, Howard, *People of the Body : the Problem of the Body for the People of the Book*, „Journal of the History of Sexuality", vol. 2, issue 1, 1991.

ELIADE, Mircea, *Sacrul şi profanul*. Traducere de Brînduşa Prelipceanu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

ELIAS, Norbert, *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice*, vol. I, *Transformări ale conduitei în straturile laice superioare ale lumii occidentale*; vol. II, *Transformări ale societăţii. Schiţa unei teorii a civilizării*. Traducere de Monica-Maria Aldea, Iaşi, Editura Polirom, 2002.

ELZE, Reinhard, *Sic transit gloria mundi : la morte dela papa nel medioevo*, „Annali dell'instituto storico italo-germano in Trento, 3 (1977).

ERBICEANU, Constantin, *Cronicarii greci carii au scris despre români în epoca fanariotă. Textul grecesc şi traducerea românească*, Bucureşti, Tipografia cărţilor bisericeşti, 1888.

EUCHNER, Walter, RIGOTTI, Francesca, SCHIERA, Pierangelo (a cura di/hrsg. von), *Il potere delle imagini. La metafora politica in prospettiva storica/Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive*, Bologna, Il Mulino/Berlin, Duncker & Humblot, 1993.

EVANS, G.R., *Fifty Key Medieval Thinkers*, London and New York, Routledge, 2002.

FEATHERSTONE, M., HEPWORTH, M., TURNER, B. (editors), *The Body : Social Processes and Cultural Theory*, London, Sage, 1993.

FEBVRE, Lucien, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1965[2].

FEHER, Michel, NADAFF, Ramona, TAZI, Nadia (editors), *Fragments for A History of the Human Body*, Part I-III, New York, Urzone, 1989.

FERNANDEZ, James W., *The Mission of the Metaphor in Expressive Culture*, „Current Anthropology", vol. 15, n. 2, 1974.

FINTZ, Claude (coord.), *Les imaginaires du corps. Pour une approche interdisciplinaire du corps*. Tome 2 : *Arts, sociologie, anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 2000.

FOISIL, Madeleine (sous la direction de), *Journal de Jean Héroard*. Préface de Pierre Chaunu, de l'Institut. Publié avec l'aide du Centre national de la Rercherche scientifique et le concours du Centre national des Lettres. Publication du Centre de Recherches sur la Civilisation de l'Europe Moderne, Tomes I-II, Paris-Sorbonne, Fayard, 1989.

FORHAN, Kate Langdon, *The Political Theory of Christine de Pizan*, Ashgate, 2002.

FOSSIER, Robert, *Le Moyen Âge*, vol. 2, *L'Eveil de l'Europe, 950-1250*, Paris, Armand Colin, 1990.

FOUCAULT, Michel, *A supraveghea şi a pedepsi. Naşterea închisorii*. Traducere de Bogdan Ghiu. Studiu introductiv de Sorin Antohi, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997.

FRANK, Arthur W., *Bringing Bodies Back in : A Decade Review*, „Theory, Culture & Society". Explorations in Critical Social Science, vol. 7, 1990.

FRÉMAUX-CROUZET, A., *De la hiérarchie des corps dans le bas moyen-âge hispanique*, „Razo". Cahiers du Centre d'Études Médiévales de Nice, n. 2, 1981.

FUNKENSTEIN, Amos, *Teologie şi imaginaţia ştiinţifică din Evul Mediu pînă în secolul al XVIII-lea*. Traducere din engleză de Walter Fotescu. Control ştiinţific al traducerii, H.-R. Patapievici, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998.

FURNISH, Victor Paul, *Development in Paul's Thought*, „Journal of the American Academy of Religion", Vol. 38, n. 3 (Sep. 1970).

GAILLE-NIKODIMOV, Marie, *À la recherche d'une définition des institutions de la liberté. La médecine, langage du politique chez Machiavel*, „Astérion". Revue de philosophie, histoire des idées, pensée politique, n. 1, 2003.

GARCIA-BALLESTER, Luis, *Galen and Galenism : theory and medical practice from Antiquity to the European Renaissance*, Ashgate, Variorum Collected Studies, 2002.

GARELLI, Marie-Hélène, ONDARÇUHU, Valérie Visa, *Corps en jeu de l'Antiquité à nos jours*, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

GAUCHET, Marcel, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, „Le Débat", 14, 1981.

GAUCHET, Marcel, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*. Traducere şi postfaţă de Vasile Tonoiu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1995.

GAUVARD, Claude, DE LIBERA, Alain, ZINCK, Michel (sous la direction de), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 2002.

GEORGESCU, Vlad, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines (1769-1830). Répertoire et textes inédits*, Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen. Études et documents concernant le Sud-Est européen, Bucarest, 1970.

GEORGESCU, Vlad, *Mémoires et projets de réformes dans les Principautés Roumaines (1831-1848). Répertoire et textes. Avec un supplément pour les années 1769-1830*, Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen. Études et documents concernant le Sud-Est européen, Bucarest, 1972.

GERBIER, Laurent, *Médecine et politique dans l'art machiavélien de la prévision*, „Nouvelle Revue du XVIe siècle", vol. 21, n. 1, 2003.

GIBBS Jr., Raymond W., WILSON, Nicole L., *Bodily Action and Metaphorical Meaning*, „Style", vol. 36, n. 3, 2002.

GIERKE, Otto, *Political Thought of the Middle Ages*. Translated with an introduction by Frederic William Maitland, Cambridge University Press, 1987.

GIESEY, Ralph E., *Cérémonial et puissance souveraine*, Paris, Armand Colin, 1987.

GIESEY, Ralph E., *Rulership in France, 15th-17th Centuries*, Variorum Collected Studies, Ashgate, 2004.

GIEYSZTOR, Aleksander, *Les idées politiques dans l'Europe médiévale du Centre-Est* dans *Histoire des idées politiques de l'Europe Centrale*. Sous la direction de Chantal Delsol et Michel Maslowski, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

GILLESPIE, James L., *Sir John Fortescue's Concept of Royal Will*, „Nottingham Medieval Studies", 23 (1979).

GILSON, Étienne, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrşitul secolului al XIV-lea*. Traducere de Ileana Stănescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

GINESTE, Marie-Dominique, SCART-LHOMME, Véronique, *Comment comprenons-nous les métaphores ?*, „L'Année sociologique", 99, 1999.

GINZBURG, Carlo (a cura di), *Saccheggi rituali. Premesse a una ricerca in corso*, „Quaderni storici". Nuova serie, Anno XXII, n. 65, 2 (agosto 1987).

GINZBURG, Carlo, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*. Traducere de Mihai Avadanei. Prefaţă de Valeriu Gherghel, Iaşi, Editura Polirom, 1996.

GINZBURG, Carlo, *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*. Traduit de l'italien par Pierre-Antoine Fabre, Paris, Gallimard, 1998.

GIROUX, Dalie, KARMIS, Dimitrios (sous la direction de), *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*. Préface de James Tully, Presses de l'Université Laval, 2013.

GODDARD, Jean-Christophe (sous la direction de), *Le Corps*, Paris, J. Vrin, 2005.

GODELIER, Maurice, PANOFF, Michel (textes rassemblés et édités par), *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*. Amsterdam, Éditions des Archives Contemporaines, 1998.

GOLESCU, Dinicu, *Însemnare a călătoriii mele, Constandin Radovici din Goleşti, făcută în anul 1824, 1825, 1826*. Ediţie îngrijită, prefaţă şi tabel cronologic de Gheorghe Popp, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1964.

GONTHIER, Nicole, *Le châtiment du crime au Moyen Âge (XII^e^-XVI^e^ siècles)*, Presses Universitaires de Rennes, 1998.

GOOD, Byron, *Comment faire de l'anthropologie médicale ? Médecine, rationalité et vécu*, Institut Synthélabo, 1998.

GOUREVITCH, Aaron J., *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983.

GRANTLEY, Darryll, TAUNTON, Nina (editors), *The Body in Late Medieval and Early Modern Culture*, Ashgate, 2000.

GRAUS, František (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Metodische und inhaltliche Probleme*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1987.

GRAY, John R., *The Political Theory of John Knox*, „Church History", vol. 8, n. 2 (June 1939).

GREEN, Karen, MEWS, Constant J. (editors), *Healing the Body Politic. The Political Thought of Christine de Pizan*, Brepols, Turnhout, 2005.

GREGORY, Timothy E., *O istorie a Bizanţului*. Traducere de Cornelia Dumitru, Iaşi, Editura Polirom, 2013.

GRELL, Ole Peter (editor), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 1998.

GREY, William, *Metaphor and Meaning*, „Minerva – An Internet Journal of Philosophy", vol. 4, November 2000.

GRMEK, Mirko D. (édition préparée par), *Hippocratica*. Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978). Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1980.

GRMEK, Mirko D. (sous la direction de), avec la collaboration de Bernardino Fantini, *Histoire de la pensée médicale en Occident*, tome 1. *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

GRÖNE, Svenja, *Le premier écrit scientifique cistercien : „De natura corporis et animae" de Guillaume de Saint-Thierry*, „Rives méditeranéennes", n. 31, 2008.

GUASTANI, Daniele, *Voir l'invisible. Le problème de l'„eikon" de la philosophie grecque à la théologie chrétienne*, „Images Re-vues", n. 8, 2011.

GUBERT, Serge, *„Du ventre de la royauté au jardins de la papauté" : entre Islam et Chrétienté, le lexique et la métaphore du corps*, „Arabica. Journal of Arabic and Islamic Studies/Revue d'études arabes et islamiques", tome XLIX, 3, juillet 2002.

GULDIN, Rainer, *Körpermetaphern. Zum Verhältnis von Politik und Medizin*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 1999.

GURR, Andrew, *Paradigms or Conceits ? Metaphors of the State in Sixteenth-Century England*, „Literature and History", vol. 3, n. 1, Spring 1994.

GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. I, *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, 1962.

HALE, David George, *The Body Politic. A Political Metaphor in Renaissance English Literature*, The Hague-Paris, Mouton, 1971.

HALLIDAY, Tony, *The Temperamental nude : class, medecine and representation in eighteenth-century France,* Oxford, Voltaire Foundation, 2010.

HARLEY, David N., *Medical Metaphors in English Moral Theology*, „Journal of the History of Medecine and Allied Sciences", vol. 48, n. 4 (October 1993).

HARRIS, Jonathan Gil, *Foreign Bodies and the Body Politic. Discourses of Social Pathology in Early Modern England*, Cambridge University Press, 1998.

HARRISON, Simon, *Four Types of Symbolic Conflict*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 1, n. 2 (June 1995).

HARVEY, A.D., *The body politic : anatomy of a metaphor (body-state metaphor)*, „Contemporary Review", t. 85, n. 9, August 1999.

HERTZ, Robert, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, P.U.F., 1970.

HICKS, Ruth Ilsley, *The Body Political and the Body Ecclesiastical*, „Journal of Bible and Religion", vol. 31, n. 1 (Jan. 1963).

HILL, Christopher, *William Harvey and the Idea of Monarchy*, „Past and Present", n. 27, 1964.

HOFFMANN, Paul, *Modèle mécaniste et modèle animiste. De quelques aspects de la représentation du vivant chez Descartes, Borelli et Stahl*, „Revue des sciences humaines", n. 186-187, 1982-1983.

HORSLEY, Richard A. (editor), *Paul and Empire : Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity International, 1997.

IMHOF, Arthur E. (Hrsg.), *Der Mensch und sein Körper. Von Antike bis heute*, München, C.H. Beck Verlag, 1983.

INGERFLOM, Claudio Sergio, KONDRATIEVA, Tamara, *„Bez carja zemlja vdova" : Syncrétisme dans le* Vremennik *d'Ivan Timofeev*, „Cahiers du monde russe et soviétique", vol. 34, n. 1-2, Janvier-Juin 1993.

INGERFLOM, Claudio Sergio, *Le tsar, c'est moi. L'imposture permanente d'Ivan le Terrible à Vladimir Poutine*, Paris, P.U.F., 2015.

ISENBERG, Arnold, *On Defining Metaphor*, „The Journal of Philosophy", vol. 60, n. 21, 1963.

JACQUET, Chantal, *Le corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

JAHAN, Sébastien, *Les renaissances du corps en Occident (1450-1650)*, Paris, Belin, 2004.

JAHAN, Sébastien, *Le corps des Lumières. Émancipation de l'individu ou nouvelles servitudes ?*, Paris, Belin, 2006.

JEWETT, Robert, *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings*, Leiden, E.J. Brill, 1971.

JOHNSON, Jerah, *The Money = Blood Metaphor, 1300-1800*, „The Journal of Finance", vol. 21, n. 1 (March 1966).

JOHNSON, Mark, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1987.

JOUANNA, Arlette, *Le pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, Paris, Gallimard, 2013.

JOUBAUD, Catherine, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir de Timée*, Paris, J. Vrin, 1991.

KAJANTO, Iiro, *The Body Politic. On the History of a Famous Simile*, „Arctos. Acta philologica fennica", n. 29, 1995.

KANTOROWICZ, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, 1957 (*v.* şi ediţia în limba română, *Cele două corpuri ale regelui. Un studiu asupra teologiei politice medievale*. Traducere de Andrei Sălăvăstru. Prefaţă de William Chester Jordan. Postfaţă de Alexandru-Florin Platon, Iaşi, Editura Polirom, 2014).

KANTOROWICZ, Ernst H., *Mourir pour la patrie et autres textes*. Traduit de l'américain et de l'allemand par Laurent Mayali et Anton Schütz. Présentation par Pierre Legendre, Paris, P.U.F., 1984.

KANTOROWICZ, Ernst H., *Le lever du roi*. Traduit de l'anglais par Franz Regnot, Paris, Bayard, 2004.

KAY, Sarah, RUBIN Miri (editors), *Framing medieval bodies*, Manchester and New York, Manchester University Press, 1994.

KHARKHORDIN, Oleg, *What is the State ? The Russian Concept of Gosudarstvo in the European Context*, „History and Theory", vol. 40, n. 2 (May 2001).

KING, Lester S., M.D., *The Growth of the Medical Thought*, The University of the Chicago Press, 1963.

KITZINGER, Ernst, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, „Dumbarton Oaks Papers", vol. 8 (1954).

KLAPISH-ZUBER, Christiane, *Le corps de la parenté*, „Micrologus. Natura, scienza, e società medievali./Nature, Sciences, and Medieval Societies. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino", I, 1993.

KORTÜM, Hans-Henning, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Berlin, Akademie Verlag, 1996.

KOSCHORKE, A., LÜDEMANN, S., FRANK, T., MATALA DE MAZZA, E., *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2007.

KOYRÉ, Alexandre, *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1966.

KOYRÉ, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*. Traduit de l'anglais par Raissa Tarr, Paris, Gallimard, 1991.

KRYNEN, Jacques, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII*ème*-XV*ème *siècle*, Paris, Éditions Gallimard, 1996.

KURDZIALEK, Marian, *Der Mensch als Abbild der Kosmos* în *Der Begriff der Representatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*. Herausgegeben von Albert Zimmermann, Berlin, New York, Waler de Gruyter, 1971.

LADNER, Gerhart B., *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, „Dumbarton Oaks Papers", vol. 7 (1953).

LAKOFF, George, JOHNSON, Mark, *Conceptual Metaphor in Everyday Language*, „The Journal of Philosophy", vol. 77, n. 8, 1980.

LAKOFF, George, JOHNSON, Mark, *Les métaphores dans la vie quotidienne*. Traduit de l'américain par Michel de Fornel, en collaboration avec Jean-Jacques Learcle, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.

LAMBERTINI, Roberto, *A proposito della „construzione" dell' „Oeconomica" in Egidio Romano*, „Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale", XIV, 1988.

LANEYRIE-DAGEN, Nadeije, *L'invention du corps. La représentation de l'homme du Moyen Âge à la fin du XIXe siècle*, Paris, Flammarion, 2006.

LAQUEUR, Thomas, *Corpul şi sexul de la greci la Freud*. Traducere din engleză de Narcis Zărnescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998.

LASERRE, François, MUDRY, Philippe (édition préparée par), *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique*. Actes du IVe Colloque International Hippocratique (Lausanne, 21-26 Septembre 1981), Genève, Librairie Droz, 1983.

LAZURCA, Marius, *Invenţia trupului*, Bucureşti, Editura Anastasia, *s.l.*, *s.a.*

LE BLEVEC, Daniel, *Le corps et ses fonctions vus par les moines (XII*e *siècle)*, „Razo". Cahiers du Centre d'Études Médiévales de Nice, n. 4, 1984.

LE BRETON, David, *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Éditions Métailié, 1993.

LE BRETON, David, *Antropologia corpului şi modernitatea*. Traducere de Doina Lică, Timişoara, Editura Amarcord, 2002.

LE BRETON, David, *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Éditions Métailié, 2003.

LE BRETON, David, *La sociologie du corps*, Paris, P.U.F., 2004[5] (coll. „Que sais-je ?").

LECLERQ, Dom Jean, *Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel*, „Revue du Moyen Âge Latin", Tome I, 1945.

Le Corps. Introduction, choix de textes, commentaires, vade-mecum et bibliographie par Éva LÉVINE et Patricia TOUBOUL, Paris, Flammarion, 2002.

LEFORT, Claude, *Invenţia democratică. Limitele dominaţiei totalitare*. Traducere de Nicolae Baltă şi Vasile Mleşniţă, Piteşti, Editura Paralela 45, 2002.

LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre (sous la direction de), *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974.

LE GOFF, Jacques, *Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale*, „Annales, E.S.C.", n. 6, 1979.

LE GOFF, Jacques, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere şi note de Marina Rădulescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1991.

LE GOFF, Jacques, *Omul medieval*. Postfaţă de Alexandru-Florin Platon, Iaşi, Editura Polirom, 1999.

LE GOFF, Jacques, PALAZZO, Eric, BONNE, Jean-Claude, COLETTE, Marie-Noël, *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF*. Avec la collaboration de Monique Goullet, Paris, Gallimard, 2001.

LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolas, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Éditions Liana Levi, 2003.

LEE, Michelle V., *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, Cambridge University Press, 2006.

LEWIS, Andrew W., *Le sang royal. La famille capétienne et l'État, France, X^e-XIV^e siècle*. Traduit de l'anglais par Jeannie Carlier. Préface de Georges Duby, Paris, Gallimard, 1986.

LEWIS, Ewart, *Medieval Political Ideas*, vol. II, New York, Cooper Square Publisher's Inc., 1974.

Lexikon des Mittelalters, I, VI, München und Zürich, Artemis und Winkler Verlag, 1980, 1993.

LLOYD, G.E.R., *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Bristol Classical Press, 1966.

LOCK, Margaret, *Cultivating the Body : Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge*, „Annual Review of Anthropology", vol. 22 (1993).

LORENZ, Maren, *Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte*, Tübingen, Editura Diskord, 2000.

Maladies, médecine et sociétés. Approches historiques pour le présent. Actes du VI^e Colloque d'Histoire au Présent, Tome I, Éditions de L'Harmattan et Histoire au Présent, 1993.

MALAMUT, Elisabeth, SIDÉRIS, Georges, *Le monde byzantin. Économie et société (milieu [du] VIII^e siècle – 1204)*, Paris, Belin, 2006.

MALEON, Bogdan-Petru, *Mutilarea politică în Imperiul Bizantin. Geneză şi tipologie* în vol. *Ideologii politice şi reprezentări ale puterii în Europa*. Studii reunite de Alexandru-Florin Platon, Bogdan-Petru Maleon, Liviu Pilat, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2009.

MANDRESSI, Rafael, *Le regard de l'anatomiste. Dissections et invention du corps en Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

MANENT, Pierre, *O filozofie politică pentru cetăţean*. Traducere din limba franceză de Mona Antohi, Bucureşti, Editura Humanitas, 2003.

MARTIN, Dale B., *The Corinthian Body*, Yale University Press, 1995.

MARTIN, Hervé, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*, Paris, P.U.F., 1996.

MACCORMAC, Earl R., *Metaphor Revisited*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism". Vol. 30, n. 2, 1971.

MARIN, Louis, *Politiques de la représentation*. Édition établie par Alain Cantillon, Giovanni Careri, Jean-Pierre Cavaillé, Pierre-Antoine Fabre et Françoise Marin, Paris, Éditions Kimé, 2005.

MARZANO, Michela (sous la direction de), *Dictionnaire du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

MAUSS, Marcel, *Essais de sociologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

MAYER, Thomas F., *Faction and Ideology : Thomas Starkey's „Dialogue"*, „The Historical Journal", 28, 1 (1985).

MCCREADY, William D., *Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory*, „Speculum", vol. 48, n. 4, 1973.

MCLAREN, A.N., *Delineating the Elisabethan Body Politic : Knox, Aylmer, and the Definition of Counsel, 1558-1588*, „History of Political Thought", vol. XVII, n. 2 (Summer 1996).

MCLAREN, A.N., *Political Culture in the Reign of Elisabeth I : Queen and Commonwealth, 1558-1585*, Cambridge University Press, 1999.

MEEKS, Wayne A., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven and London, Yale University Press, 1983.

MELLOR, Philip. A., SHILLING, Chris, *Re-forming the Body. Religion, Community and Modernity*, London, Thousand Oaks, New Dehli, Sage Publications, 1997.

MELZER, Sara E., NORBERG, Kathryn (editors), *From the Royal to the Republican Body. Incorporating the Political in Seventeenth- and Eighteenth-Century France*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1998.

MEMMI, Dominique, GUILLO, Dominique, MARTIN, Olivier (sous la direction de), *La tentation du corps. Corporéité et sciencse sociales*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, [Paris,], 2009.

MEYENDORFF, John, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, 1987.

MILLER, David (coordonator), *Enciclopedia Blackwell a gîndirii politice*. Consultanţi : Janet Coleman, William Connoly, Alan Ryan. Introducere la ediţia românească de Alan Ryan. Traducere din engleză de Dragan Stoianovici, Bucureşti, Editura Humanitas, 2000.

MOLINO, J., SOLBLIN, F., TAMINE, J., *Présentation : Problèmes de la métaphore*, „Langages", vol. 12, n. 54, 1979.

MONTSERRAT, Dominic (edited by), *Changing bodies, changing meanings. Studies on the human body in antiquity*, London and New York, Routledge, 1998.

MORAR-VULCU, Călin, *Republica îşi făureşte oamenii. Construcţia identităţilor politice în discursul oficial în România, 1945-1965*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2007.

MOREAU, Philippe (textes réunis par), *Corps romains*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.

MORESCHINI, Claudio, *Istoria filosofiei patristice*. Traducere de Alexandru Cheşcu, Mihai-Silviu Chirilă şi Doina Cernica, Iaşi, Editura Polirom, 2009.

MORRISON, Cécile (sous la direction de), *Le Monde byzantin*. Tome 1, *L'Empire romain d'Orient, 330-641*, Paris, P.U.F., 2004.

MOSSE, George L., *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*. Traduit de l'anglais par Michèle Hechter, Paris, Éditions Abbeville, 1997.

MOUTON, Nico, *Do Metaphors Evolve ? The Case of the Social Organism*, „The Journal of Cognitive Semiotics", vol. V, n. 1-2, 2009.

MUSOLFF, Andreas, ZINKEN, Jörg (editors), *Metaphor and Discourse*, Palgrave, MacMillan, 2009.

MUSOLFF, Andreas, *Metaphor, Nation and the Holocaust. The Concept of the Body Politic*, Routledge, 2010.

NAEPELS, Michel, *L'anthropologie, science historique ? Quelques approches récents du politique*, „Genèses", 4, 1991.

NAGLE, Jean, *La civilisation du cœur. Histoire du sentiment politique en France, du XII^e^ au XIX^e^ siècle*, Paris, Fayard, 1998.

NEDERMAN, Cary J., *The Physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury's „Polycraticus"*, „History of Political Thought", vol. VIII, n. 2, Summer 1987.

NEDERMAN, Cary J., FORHAN, Kate Langdon (edited by), *Medieval Political Theory. The quest for the body politic, 1100-1400*, London and New York, Routledge, 1993.

NEDERMAN, Cary J., *Body Politics. The Diversification of the Organic Metaphors in the later Middle Ages*, „Pensiero Politico Medievale", 2, 2004.

NERI, Valerio (a cura di), *Il corpo e lo sguardo. Tredici studi sulla visualità e la bellezza del corpo nella cultura antica* (Atti del seminario, Bologna, 20-21 Novembre 2003), Bologna, Pàtron Editore, 2005.

NESCHKE-HENTSCHKE, Ada (Hrsg,/Édité par), *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa reception/Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, Louvain-Paris, 2000.

NESCHKE-HENTSCHKE, Ada, *Le rôle du cœur dans la stabilistation de l'espèce humaine chez Aristote*, „Micrologus. Natura, Scienze e Società Medievali/Nature, Science and Medieval Societies", XI, 2003.

NIERMEYER, J.F., *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, E.J. Brill, 1954-1958.

NIORT, Jean-François, *Le Code Noir. Idées reçues sur un texte symbolique*, Paris, Éditions Le Cavalier Bleu, 2015.

OBRIST, Barbara, *La cosmologie médiévale. Textes et images*. I. *Les fondements antiques*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004.

ORDIONI, Natacha, *Corps et société*, Paris, Ellipses, 2007.

ORTONY, Andrew (edited by), *Metaphor and Thought*, 2nd edition, Cambridge University Press, 1993.

OŢETEA, Andrei (redactor responsabil), *Răscoala din 1821. Izvoare narative*, vol. V, Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1962.

OUTRAM, Dorinda, *The Body and the French Revolution. Sex, Class, and Political Culture*, Yale University Press, 1989.

PALMIERI, Nicoletta (textes réunis par), *Rationnel et irrationel dans la médecine ancienne et médiévale. Aspects historiques, scientifiques et culturels*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003.

PARAVICINI BAGLIANI, Agostino, *Le corps du pape*. Traduit de l'italien par Catherine Delarun Mitrovitsa, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

PARAVICINI BAGLIANI, Agostino, *Boniface VIII. Un pape hérétique ?*, Paris, Payot, 2003.

PARK, Katharine, *The Criminal and the Saintly Body: Autopsy and Dissection in Renaissance Italy*, „Renaissance Quarterly", Vol. 47, n. 1 (1994).

PATLAGEAN, Évelyne, *Byzance et le blason pénal du corps* în vol. *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, École Française de Rome, 1984.

PAULMIER-FOUCART, Monique, LUSIGNAN, Serge, *Vincent de Beauvais et l'histoire de Speculum Maius*, „Journal des savants", vol. 1, n. 1, 1990.

PÂNZARU, Ioan, *„Caput mysticae". Fonctions symboliques de la tête chez les exégètes de la seconde moitié du XIIe siècle*, „Le Moyen Âge", Tome CVII, 2001/3-4.

PEIL, Dietmar, *Untersuchungen zur Staats-und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1983.

PÉREZ, Stanis, *La santé de Louis XIV. Une biohistorire du Roi-Soleil*, Champ Vallon, 2007.

PETIT-DUTAILLIS, Charles, *La monarchie féodale en France et en Angleterre, X^e-XIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1933.

PICHERIT, Jean-Louis, *La métaphore patologique et thérapeutique à la fin du Moyen Âge*, „Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie", Band 260, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1994.

PIGEAUD, Jackie, *Cœur organique, cœur métaphorique*, „Micrologus. Natura, Scienze e Società Medievali/Nature, Science and Medieval Societies", XI, 2003.

PLANERT, Ute, *Der dreifache Körper des Volkes: Sexualität, Biopolitik und die Wissenschaften vom Leben*, „Geschichte und Gesellschaft". Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft. 26. Jahrgang/Heft 4, Oktober-Dezember 2000.

PLATON, Alexandru-Florin, *Societate şi mentalităţi în Europa medievală. O introducere în antropologia istorică*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2000.

PLATON, Alexandru-Florin, *„Corpus Ecclesiae mysticum", „corpus Reipublicae mysticum": metafora organicistă în cultura medievală vest-europeană* în vol. *In honorem Ioan Caproşu. Studii de istorie*. Îngrijit de Lucian Leuştean, Maria Magdalena Székely, Mihai-Răzvan Ungureanu, Petronel Zahariuc, Iaşi, Polirom, 2002.

PLATON, Alexandru-Florin, *Metafora „corpului politic" în cultura medievală a Occidentului latin (secolele XIII-XIV)* în „Caiete de antropologie istorică", Anul II, n. 2 (4), iulie-decembrie 2003.

PLATON, Alexandru-Florin, *La métaphore du „corps politique" dans la culture de l'Occident latin (XIIIe-XIVe siècles)* în *Confesiune şi cultură în Evul Mediu. In honorem Ion Toderaşcu*. Studii reunite de Bogdan-Petru Maleon şi Alexandru-Florin Platon, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2004.

PLATON, Alexandru-Florin, *„Tua sacratissima unxio...cordis intima penetrat". Corpul în ceremonialul medieval al încoronării* în „Caiete de antropologie istorică", Cluj-Napoca, Anul IV, n. 1 (7), ianuarie-iunie 2005.

PLATON, Alexandru-Florin, RĂDVAN, Laurenţiu (editori), *De la* Cetatea lui Dumnezeu *la Edictul din Nantes. Izvoare de istorie medievală (secolele V-XVI)*, Iaşi, Editura Polirom, 2005.

PLATON, Alexandru-Florin, *„Capul sau inima ? " Notă asupra „corpului politic" medieval* în vol. *Biserică, societate, identitate. In honorem Nicolae Bocşan*. Editat de Constantin Bărbulescu, Ioan Bolovan, Ion Cârja, Rudolf Gräf e.a., Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2007.

PLATON, Alexandru-Florin, *„Corpul mistic" al papei : o ipoteză şi critica ei* în vol. *Naţiune şi europenitate. Studii istorice. In honorem Magistri Camilli Muresanu*. Volum îngrijit de Nicolae Edroiu, Susana Andea, Şerban Turcuş, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007.

PLATON, Alexandru-Florin, *Denigrarea prin corp ca expresie a diferenţei. Cazul alterităţii iudaice cu un exemplu românesc de transfer simbolic* în vol. *Studii de istorie a românilor şi a relaţiilor internaţionale. In honorem Ioan Ciupercă*. Editori : Lucian Leuştean, Petronel Zahariuc, Dan Constantin Mâţă, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2007.

PLATON, Alexandru-Florin, *Între „natură" şi „cultură". Repere contemporane în socioantropologia corpului* în vol. *In medias res. Studii de istorie culturală*. Volum editat de Andi Mihalache şi Adrian Cioflâncă, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2007.

PLATON, Alexandru-Florin, *Corpul ca metaforă în tratatul „Le Livre du corps de policie" al Christinei de Pizan : o interpretare şi critica ei* în vol. *Historia sub specie aeternitatis. In honorem magistri Alexandru Zub*. Ediderunt Victor Spinei et Gheorghe Cliveti, Bucureşti-Brăila, Editura Academiei Române, Editura Istros, 2009.

PLATON, Alexandru-Florin, *Metafora corpului în cultura medievală. Câteva probleme de metodă* în vol. *Ideologii politice şi reprezentări ale puterii în Europa*. Studii reunite de Alexandru-Florin Platon, Bogdan-Petru Maleon, Liviu Pilat, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2009.

PLATON, Alexandru-Florin, *Le corps comme métaphore dans le traité „Le Livre du corps de policie" de Christine de Pizan : une interprétation et sa critique* în vol. *Le corps et ses hypostases en Europe et dans la société roumaine du Moyen Âge à l'époque contemporaine*. Coordinateurs : Constanţa Vintilă-Ghiţulescu, Alexandru-Florin Platon, Bucarest, New Europe College, 2010.

PLATON, Alexandru-Florin, *La métaphore du „corps politique" et le „double corps" du roi : une hypothèse en marge de deux expressions de l'imaginaire médiéval du corps*, „Medieval and Early Modern Studies for Central and Eastern Europe", III (2011), Iaşi, „Alexandru Ioan Cuza" University Press.

PLATON, Alexandru-Florin, *„Corpul naţiunii" şi „corpul politic" în unele texte din prima jumătate a secolului al XIX-lea din Ţara Românească şi Moldova. Consideraţii preliminare*, „Anuarul Institutului de Istorie «A.D. Xenopol»", Iaşi, tom L, 2013.

PLATON, Alexandru-Florin, *Représentation et politique : l'hypostase corporelle de l'État dans l'Empire Byzantin* în Florin Curta, Bogdan-Petru Maleon (editors), *The Steppe Lands and the World Beyond Them. Studies in honour of Victor Spinei on his 70th birthday*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2013.

PLATON, Alexandru-Florin, *Noua reprezentare a trupului uman la începuturile modernităţii în Europa de Apus : de la corpul organic la corpul mecanic*, „Analele ştiinţifice ale Universităţii «Alexandru Ioan Cuza» din Iaşi" (serie nouă), Istorie, tom LIX, 2013.

PLATON, Alexandru-Florin, *The New Representation of the Human Body in Western Europe at the Beggining of the Modern Age : From the Organic Body to the Mechanical One (16th-17th Centuries)* în Danielle Delmaire, Lucian-Zeev Herşcovici, Felicia Waldman, *Romania, Israel, France :*

Jewish Trails. Volume in Honor of Professor Carol Iancu, The „Goldstein Goren Center for Israel Studies, Editura Universităţii din Bucureşti, 2013.

PLATON, Alexandru-Florin, *Reprezentarea statului monarhic în Europa de Apus a secolului al XVI-lea : de la „corpul mistic" la corpul natural (fizic). Context, cauze, consecinţe* în Aurel Chiriac, Sorin Şipoş (coordonatori), *Seminatores in artium liberalium agro. Studia in honorem et memoriam Barbu Ştefănescu*, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2014.

PLATON, Alexandru-Florin, *„Pourtraict du Tres-Chrestien et Tres-Victorieux Henry IIII Roy de France et de Navarre..." : reprezentarea inedită a „corpului politic" într-un text francez de la începutul secolului al XVII-lea"* în Victor Spinei, Laurenţiu Rădvan, Arcadie M. Bodale (ediderunt), *Retrospecţii medievale. In Honorem Professoris Emeriti Ioan Caproşu*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2014.

PLATON, Alexandru-Florin, *Les figures d'un „spectre" : le „corps politique" dans l'imaginaire social roumain (XVIII^e-XIX^e siècle)* în *Istoria ca datorie. Omagiu academicianului Ioan-Aurel Pop*. Coordonatori : Ioan Bolovan, Ovidiu Ghitta, Cluj-Napoca, Academia Română/Centrul de Studii Transilvane, 2015.

PLEŞU, Andrei, *Despre îngeri*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2003.

POLY, Jean-Pierre, BOURNAZEL, Eric, *La mutation féodale, X^e-XII^e siècles*, Paris, 1980.

PORRET, Michel, *Le corps violenté. Du geste à la parole*, Genève, Droz, 1998.

POUCHELLE, Marie-Christine, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Paris, Flammarion, 1983.

PRESTI, Roberto Lo, *Anatomy as Epistemology : The Body of Man and the Body of Medecine in Vesalius and his Ancient Sources (Celsus, Galen)*, „Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme", vol. 33, n. 3 (Summer/été 2010).

PROST, François, WILGAUX, Jérôme (sous la direction de), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

QUILLET, Jeannine, *Cheile puterii în Evul Mediu*, Bucureşti, Editura Corint, 2003.

RAMEIX, Suzanne, *Corps humain et corps politique en France. Statut du corps humain et métaphore organiciste de l'État*, „Laval théologique et philosophique", vol. 54, n. 1 (février 1989).

RAMEIX, Suzanne, *Statut du corps humain et métaphore organiciste de l'État*, „Médecine et Droit", n. 19, 1996.

REDONDO, Augustin (études réunies et présentées par), *Le corps dans la société espagnole des XVI^e et XVII^e siècles*. Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1990.

REDONDO, Augustin (études réunies et présentées par), *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles. Du corps métaphorique aux métaphores corporelles*. Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1992.

REICHLER, Claude, *Machine et machination : la ruse des signes*, „Revue des sciences humaines", n. 186-187, 1982-1983.

RIBÉMONT, Bernard (sous la direction de), *Le corps et ses énigmes au Moyen Âge*. Actes du colloque Orléans, 15-16 mai 1992, Caen, 1993.

RICHARDS, Ivor Armstrong, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, 1969.

RICHÉ, Pierre, TATE, Georges, *Textes et documents d'histoire du Moyen Âge, V^e-X^e siècles*, vol. II, *Milieu* [du] *VIII^e-X^e siècle*, Paris, 1974.

RICKLIN, Thomas, *Le cœur, soleil du corps : une redécouverte symbolique du XII^e siècle*, „Micrologus. Natura, Scienze e Società Medievali/Nature, Science and Medieval Societies", XI, 2003.

RICŒUR, Paul, *Metafora vie*. Traducere şi cuvînt înainte de Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1984.

RIGOTTI, Francesca, *Metafore della politica*, Bologna, Il Mulino, 1989.

RIGOTTI, Francesca, *Die Macht und ihre Metaphern. Über die sprachlichen Bilder der Politik*, Frankfurt, New York, Campus Verlag, 1994.

RISTEKI, Ljup S., *Cultural Topography of the Human Body*, „Symposia. Caiete de etnologie şi antropologie/Journal for Studies in Ethnology and Anthropology", Craiova, Aius, 2003.

ROBERTS, Penny, *The Kingdom's Two Bodies ? Corporeal Rhetoric and Royal Authority during the Religious Wars*, „French History", vol. 21, n. 2.

ROBINSON, John A.T., *Le corps. Étude sur la théologie de Saint Paul*. Traduit de l'anglais par P. de Saint-Seine, s.j. Préface à la traduction française par J. Guillet, s.j., Paris, Éditions du Chalet, 1966.

ROHR, Elisabeth, *Körper und Identität. Gesellschaft auf den Leib geschrieben*, Ulrike Helmer Verlag, 2004.

ROSANVALLON, Pierre, *Le peuple introuvable. Historire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.

ROSS, James Bruce, MARTIN MCLAUGHLIN, Mary (editors), *The Portable Medieval Reader*, New York, The Viking Press, 1972.

ROUSSEAU, Vanessa, *Le goût du sang. Croyances et polémiques dans la chrétienté occidentale*, Paris, Armand Colin, 2005.

ROUX, Jean-Paul, *Le sang. Mythes, symboles et réalités*, Paris, Fayard, 1988.

SANDNES, Karl Olav, *Belly and Body in the Pauline Epistles*, Cambridge University Press, 2004.

SANTING, Catrien G., TOUBER, Jetze J. (editors), *Blood – Symbol – Liquid*, Leuven, Paris, Walpole, MA, Peeters, 2012.

SARASIN, Philipp, *Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung"*, „Historische Anthropologie. Kultur. Gesellschaft. Alltag", Jahrgang 7, Heft 3, 1999.

SASSIER, Yves, *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle)*, Paris, Armand Colin, 2002.

SĂLĂVĂSTRU, Andrei, *Reprezentări şi semnificaţii politice ale maladiei la începuturile modernităţii (Anglia anilor 1470-1610)*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2013.

SCHULZ, Patricia, *Le caractère relatif de la métaphore*, „Langue française", vol. 134, n. 1, 2002.

SHILLING, Chris, *The Body and the Social Theory*, London, Newbury Park, New Dehli, Sage Publications, 1993.

SCHLANGER, Judith, *Les métaphores de l'organisme*, Paris, L'Harmattan, 1971.

SCHMITT, Jean-Claude, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.

SCHMITT, Jean-Claude, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001.

SCHOLZ, Richard, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1903.

SCHOLZ, Susanne, *Body Narratives. Writing the Nation and Fashioning the Subject in Early Modern England*, MacMillan Press, 2000.

SENELLART, Michel, *Artele guvernării. De la concepul de „regimen" medieval la cel de guvernare*. Traducere din limba franceză de Sanda Oprescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1998.

SENNETT, Richard, *La chair et la pierre*. Traduit de l'anglais par Zoé Andreyev. Révision et adaptation par Agnès Paty, Paris, Les Éditions de la Passion, 2002.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, Paris, Éditions du Boucher, 2002.

SIMON, Gérard, *Les machines au XVII^e siècle : usages, typologie, résonances symboliques*, „Revue des sciences humaines", n. 186-187, 1982-1983.

SIRAISI, Nancy G., *Medieval and Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1990.

SIRAISI, Nancy G., *Vesalius and Human Diversity in „De humani corporis fabrica"*, „Journal of the Warburg and Courtlaud Institutes, Vol. 57 (1994).

SIRAISI, Nancy G., *Anatomizing the Past : Physicians and History in Renaissance Culture*, „Renaissance Quarterly", Vol. 53, n. 1 (2000).

SIRAISI, Nancy G., *Medicine, 1450-1620, and the History of Science*, „Isis", Vol. 103, n. 3 (September 2012).

SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*. Traduit de l'anglais par Jerome Grossman et Jean-Yves Puoilloux, Paris, Albin Michel, 2001.

SKINNER, Quentin, *Visions of Politics*, vol. I, *Regarding Method*, vol. II, *Renaissance Virtues*, vol. III, *Hobbes and Civil Service*, Cambridge University Press, 2002, 2004.

SKINNER, Quentin, *La vérité et l'historien*. Traduit et présenté par Christopher Hamel, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012.

SOLL, Jacob, *Healing the Body Politic : French Royal Doctors, History, and the Birth of a Nation, 1560-1634*, „Renaissance Quarterly", Vol. 55, n. 4 (2002).

SONTAG, Susan, *Boala ca metaforă. Sida şi metaforele sale*. Traducere din limba engleză de Bogdan Lepădatu, Bucureşti, Editura Vellant, 2014.

STAHL, Paul-Henri, *Histoire de la décapitation*, Paris, P.U.F., 1986.

STAMBOVSKY, Phillip, *Metaphor and Historical Understanding*, „History and Theory", vol. 27, n. 2, 1988.

STOLLBERG-RILINGER, Barbara, *Der Staat als Machine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaates*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986.

STRUVE, Tilman, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1978.

SYNNOTT, Anthony, HOWES, David, *From Measurement to Meaning. Anthropologies of the Body*, „Anthropos", 87, 1992/1-3.

SWAIN, Simon (edited by), *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's „Physiognomy" from Classical Antiquity to Medieval Islam*, Oxford University Press, 2007.

ŞTEFAN-SCALAT, Laurenţiu (coordonator), *Dicţionar de scrieri politice fundamentale*. Bucureşti, Editura Humanitas, 2000.

TAYLOR, John R., MCLAURY, Robert E. (editors), *Language and Cognitive Construal of the World*, Berlin, de Gruyter, 1995.

TERLIZZI, Francesco Paolo, *La Regalità sacra nel Medioevo ? L'Anonimo Normanno e la Riforma romana (secc. XI-XII)*, Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2007.

THOMASSET, Claude, ZINK, Michel, *Apogée et déclin*. Actes du Colloque de l'URA 411, Provins 1991, Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1993.

TOBIN, Ronald W. (editeur), *Le corps au XVII^e siècle*. Actes du premier colloque conjointement organisé par „North American Society for Seventeenth-Century French Literature" et le „Centre International de Rencontres sur le XVII^e siècle", University of California, Santa Barbara (17-19 mars 1994), Biblio 17 – 89, *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, Paris-Seattle-Tübingen, 1995.

TURNER, Bryan S., *Regulating Bodies. Essays in medical sociology*, London and New York, Routledge, 1992.

UBL, Karl, *Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie*, „Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte", Band 30/1 (2003).

ULLMANN, Walter, *A Medieval Document on Papal Theories of Government*, „English Historical Review", LXI (1946).

ULLMANN, Walter, *The Growth of the Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, London, Methuen & Co. Ltd, 1962[2].

ULLMANN, Walter, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, New York, Barnes & Noble Inc., 1966.

VAN GENNEP, Arnold, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfaţă de Lucia Berdan, Iaşi, Editura Polirom, 1996.

VAUCHEZ, André, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

VÈNE, Magali, *Écorchés. L'exploration du corps, XIV^e-XVIII^e siècle*, Albin Michel, Bibliothèque Nationale de France, 2001.

VERDEŞ, Ovidiu, *Metafora – un concept deschis*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2004.
VERNANT, Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 2005, coll. „Folio. Histoire".
VESCOVINI, Graziella Federici, SORGE, Valeria, VINTI, Carlo (a cura di), *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, Brepols, Turnhout, 2005.
VIANU, Tudor, *Problemele metaforei şi alte studii de stilistică*, Bucureşti, Editura de stat pentru literatură şi artă, 1957.
VICO, Romana Martorelli, *Il „De formatione corporis humani in utero" di Egidio Romano. Indagine intorno alla metodologia scientifica*, „Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale", XIV, 1988.
VIGARELLO, Georges, *Le sentiment de soi. Histoire de la perception du corps*, Paris, Éditions du Seuil, 2014.
VINCENT, Gilbert (sous la direction de), *Le corps. Le sensible et le sens*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004.
VÎRTOSU, Emil, *Ionică Tăutul. Scrieri social-politice*. Cuvînt-înainte, studiu introductiv şi note de Emil Vîrtosu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1974.
VLASTOS, Gregory, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, „Classical Philology", vol. 42, n. 3 (July 1947).
VLASTOS, Gregory, *Isonomia*, „The American Journal of Philology", vol. LXXIV, n. 4, 1953.
WALZER, Michael, *On the Role of Symbolism in Political Thought*, „Political Science Quarterly", vol. 82, n. 2, 1967.
WEBB, Heather, *Catherine of Siena's Heart*, „Speculum. A Journal of Medieval Studies", vol. 80, n. 3, July 2005.
WEBSTER, Charles (editor), *Health, medicine and mortality in the sixteenth century*, Cambridge University Press, 1979.
WELLS, Charlotte, *Leeches on the Body Politic: Xenophobia and Witchcraft in Early Modern French Political Thought*, „French Historical Studies", vol. 22, n. 3 (Summer 1999).
WESTON, Corinne Comstock, *English Constitutional Doctrines From the Fifteenth Century to the Seventeenth (1): English Constitutional Theories From Sir John Fortescue to Sir John Eliot*, „English Historical Review", LXXV (296), 1960.
WHITE, Hayden V., *The Gregorian Ideal and Saint Bernard de Clairvaux*, „Journal of History of Ideas", vol. 21, n. 3, 1960.
WILKINS, Michael J., PAGE, Terence (editors), *Worship, Theology and Ministry in Early Church*, Sheffield Academic Press, 1992.
WILKS, Michael (editor), *The world of John of Salisbury*, Oxford, Basil and Blackwell, 1984.
WILLIAMS, C.H., M.A., *English Historical Documents, 1485-1558*, London and New York, Routledge, 1995.
WOODBRIGE, Linda, *Palisading the Elisabethan Body Politic*, „Texas Studies in Literature and Language", vol. 33, n. 3, Fall, 1991.
WUNENBURGER, Jean-Jacques, *Filozofia imaginilor*. Traducere de Muguraş Constantinescu. Ediţie îngrijită şi postfaţă de Sorin Alexandrescu, Iaşi, Editura Polirom, 2004.
WURMSER, Léon, *Metaphor as Conflict, Conflict as Metaphor*, „Psychoanalitic Inquiry. A Topical Journal for Mental Health Professionals", vol. 31, 2 (2011).
ZIMMERMANN, Albert (hrsg.), *Der Begriff der Repreasentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1971.
ZUMTHOR, Paul, *La Mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.

BCU CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Index

A

Academia dei Lincei 246
Accra, localitate în Liban 63
Act de unire şi independenţă 299, 302
Acteon, vînător în mitologia greacă 151
Adalbéron din Laon (Adalberonis Laudunensis), episcop şi cancelar 71, 93 n. 163
Adam („trupul lui Adam") 55
Ad potentes et milites, predică 63
Adunarea Naţională 268-269, 299
Adversus simoniacos, tratat teologic 61
Aegidius Romanus (Gilles de Roma, Egidio Colonna), jurist, episcop 113-114, 117-118, 122, 124, 135, 138-139, 192 n. 103, 192-193 n. 104, 194 nn. 113, 115, 197-198 n. 132, 199 n. 138, 202 n. 170, 208-209 n. 232, 209 n. 233, 212 n. 252
Aeneas 156
Ahrweiller, Hélène, istoric al Bizanţului 154
Alain de Lille (Alanus de Insulis / ab Insulis), poet 51
Albert cel Mare (Albertus Magnus), teolog 135, 175, 208 n. 230, 210 n. 245
Alcmeon din Crotona, filosof, medic, astronom grec 21, 97, 134-135, 137
Alderotti, Taddeo, medic italian 132, 137
Alexandria 131
Alexandru, rege macedonean 147
Alexandru al III-lea, Papă 64
Alexiada 148
Al-Farabi, filosof şi medic arab 120, 131, 135, 137, 207-208 n. 229
Al-Khwârizmi, matematician, geograf şi astrolog persan 131
Al-Kindi, filosof arab 131
Al-Mamun, calif 135
Ambrosius, episcop de Mediolanum (Milano) 119, 182 n. 31
America de Nord 264
Anastasios al II-lea, împărat bizantin 150
Anathomia, tratat de anatomie 132-133
Anaxagoras, filosof grec 22, 41 n. 134, 97
Ancona, localitate în Italia 68
An Exhortation to the People, Instructing them to Unite and Obedience, tratat despre guvernare 163
Anghelos, dinastie bizantină 151
Anglia 93 n. 163, 103, 107, 129, 142, 151, 162-164, 166, 168-169, 216 nn. 278, 282, 228 n. n. 429, 233 n. 465, 251, 254, 276 n. 60, 279 n. 76, 285 n. 155, 289 n. 190, 312-313
„Annales" (Şcoala) 12, 28
Anonimul Normand 142-143, 216 n. 283
Antequam essent clerici, tratat teologic 117
Antichitate 19-21, 37 n. 78, 47-48, 50, 55, 69, 74 n. 5, 76 n. 26, 77 n. 31, 95, 99-100, 102, 126, 132, 139, 147-148, 151, 153, 155-157, 173, 179 n. 5, 182 n. 21, 183 n. 41, 184 nn. 55, 57, 204 n. 194, 206 n. 209, 216 n. 278, 218 n. 315, 219 n. 317, 228 n. 425, 245, 258, 297, 309, 311-314
Antiochia, patriarhat 59
Antiphon, filosof grec 95
Antoninus Pius, împărat roman 156
Antonio de Guevarra, scriitor ecleziastic spaniol 160, 227 n. 419
Apus 154-157, 162, 167, 182 n. 39, 221 n. 339, 223 n. 360, 285 n. 146, 311-312
Aragon 137, 159, 192, 229 n. 438
Aristotel 19, 21-22, 36 n. 61, 37 n. 78, 41 nn. 131, 134, 48, 97-98, 102, 109-110, 120, 134-137, 158-159, 175, 179 n. 8, 180 n. 14, 198 n. 135, 207 nn. 225-227, 207-208 n. 229, 208 nn. 230, 232, 209 nn. 238-239, 209-210 n. 240, 214 n. 266, 223 n. 362, 232 n. 459, 248, 258-259, 276 n. 52
Arnaud de Villeneuve (Arnau de Vilanova, Arnaldus Villanovanus), medic şi teolog catalan 128, 137

BCU "SIO TRAIAN" LIBRARY

Artemis 151
Ashanti, trib în Ghana 72-73
Asia Mică 135
Astronomica, tratat de astronomie 50
Atena, zeiţă greacă 151; oraş în Grecia 221
Athalaric, fiu nelegitim al lui Heraclius I 150
Athanasius (Sf. Athanasius), episcop al Alexandriei 152
Aufklärung (*v. şi* „Lumini") 252
Augustin (Aurelius Augustinus; Fericitul Augustin) 47, 70, 100-102, 182 nn. 29, 33, 39, 183 n. 40, 191 n. 96, 209 n. 233, 311
Augustinus Triumphus, călugăr 67-68
Austria 78 n. 43, 300
autokrâtor 144
Autun, episcopat în Franţa 51, 79 n. 46, 87 n. 125
Averroes (Ibn Roshd), filosof, teolog şi medic musulman andaluz 137
Avicebron (Salomon ibn Gabirol), filosof, teolog şi poet andaluz 131
Avicenna (Ibn Sina), filosof şi medic persan 131, 137, 175, 282 n. 112
Avignon 72
Aylmer, John, episcop şi umanist englez 167
Azzolino degli Onesti 131

B

Bacon, Roger, filosof şi alchimist englez 175, 243
Baecque, Antoine de, istoric francez 23, 264
Bagliani, Agostino Paravicini, istoric italian 65-67, 72
Bagdad 135, 205 n. 207
Bahtin, Mihail, istoric rus 54, 81 n. 68
Baldus de Ubaldis, jurist italian 143
Barbu, Daniel 293
Bariţ, George 300
Bartolomeo da Varignana, medic italian 132
Bartolus de Sassoferrato, jurist, profesor de drept roman italian 137, 143
basileia 153-154, 157-158
Bazilicale, cod de legi bizantin 144
Bălcescu, Nicolae 300-302
Bărnuţiu, Simion 299-302
Beda Venerabilul, cronicar englez 61
Benoist, René, episcop şi umanist francez 173-174
Bérenger de Tours (Beringerius Turonensis), teolog francez 59, 85 n. 107
Bérenger, Laurent-Pierre 266
Bernard de Chartres (Bernardus Carnotensis), teolog 129
Bernard de Clairvaux (Bernardus Claraevallensis), călugăr cistercian 63, 87-88 n. 129, 200 n. 151
Bernardus Silvestris, călugăr 40 n. 118, 52, 152, 206 nn. 221-222
Bizanţ 26, 29, 144-145, 149-152, 154, 157, 217 nn. 294, 301
Black, Max, filosof britanic 18, 36 n. 63
Blaignan, Georgeşşţ, doctor în drept francez 25, 256-261, 281 n. 107-108, 283 n. 119, 284 nn. 137-138, 140, 285 n. 146, 315
Blaj 299
Bloch, Marc, istoric francez 12
Blumenfeld-Kosinski, Renate, istoric german 139
Bob, Franz Joseph, filolog, profesor german 252
Bodin, Jean, jurist şi filosof francez 172-173, 255, 260, 263
Bologna 132, 211 n. 251
Bonifaciu al VIII-lea, Papă 86 n. 110, 88 n. 130, 114, 117, 130, 137, 176, 194 n. 115, 198 n. 137, 199 n. 138, 196 n. 204, 239 n. 509
Bosch, Hyeronimus, pictor flamand 54
Boson, cardinal francez 64
Bossuet, Jacques-Bénigne, teolog francez 263
Bourdieu, Pierre, sociolog francez 12
Boureau, Alain, istoric francez 65-67, 89 n. 148, 90 n. 153, 143, 197 n. 132, 198 n. 137, 199 n. 146
Bourges, episcopat în Franţa 129, 197 n. 132
Bréhier, Louis, istoric al Bizanţului 154
Bruegel, Hans Peter, pictor flamand 54
Brunner, Otto, istoric german 28
Buraphus, Georgios, *protostator* 150
Burgundia, provincie franceză 151, 214 n. 266
Bynum, Caroline Walker, istoric american 12, 239 n. 515

C

Cabanis, Pierre-Jean-Georges, medic francez 269
Calcidius, comentator creştin al lui Platon 40, 49-50, 77 n. 34, 100-102, 107, 159, 208 n. 230
Calvin, Jean 158-159, 227 nn. 413, 416
Cambiano, Giuseppe, istoric italian al filosofiei 21
Camera Comunelor 162
Canon, tratat medical 131, 137

Canterbury, arhiepiscopat în Anglia 65, 229 n. 438
Carlino, Andrea, istoric italian 261
Carol I, rege al Angliei 247, 289 n. 190
Carol al VI-lea, rege al Franţei 90 n. 153, 128, 216 n. 278, 254
Carol al VIII-lea, rege al Franţei 151, 233 n. 467, 278 n. 72
Carol al IX-lea, rege al Franţei 173, 262
Carol Quintul, împărat 158-159, 273 n. 33, 281 n. 109
Carrara, localitate în Italia 65
Cassiodor, scriitor latin 61, 200 n. 151
Cassirer, Ernst, filosof german 16
Castoriadis, Cornelius, filosof francez de origine greacă 9, 26, 316
Castrogeriz, autor spaniol 159
catahrisuri 297, 305-306 n. 29
Catalogue de la gloire du monde, scriere din secolul al XVI-lea 255
Caterina de Siena, călugăriţă, sfîntă 176
Cencius, *camerarius* 65
Ceres, zeiţă greacă 156
Cernăuţi 300
Cesalpino, Andrea, profesor de medicină 248, 276 n. 56
Chalcedon 142
Châlons, localitate în Franţa 72
Châlus, castel în Franţa 129
Charles de Valois, fratele regelui Franţei, Filip al IV-lea cel Frumos 130
Charon, Pierre, umanist francez 173
Charroux, localitate în Franţa 129
Chartier, Roger, istoric francez 10
Chartres, localitate în Franţa 40 n. 118, 51-52, 105-108, 184 nn. 54, 56, 184-185 n. 57
Chouillet, Jacques 253
Christine de Pizan 138-141, 160, 188 n. 77, 12 n. 104, 205 n. 206, 211-212 n. 251, 212 n. 252, 213 n. 256, 213-214 n. 258, 214 n. 259, 214 n. 266, 215 n. 271, 227 n. 423
Chronographia, scriere a lui Teofanes Confesorul 150
Ciampoli, Giovanni, canonic 246
Cicero, Marcus Tullius 19, 98-99, 152, 158, 178-179 n. 5, 181 n. 26, 182 n. 39, 196 n. 123, 200 n. 151, 218-219 n. 315, 274 n. 36
Ciprian de Cartagina, scriitor creştin 59, 85 n. 101
civitas terrena 101, 311
Cîntarea Cîntărilor 61
Claude de Seyssel, jurist, ambasador, episcop, arhiepiscop francez 170-172, 233 nn. 467-468, 234 nn. 473-474, 235 n. 478, 236 n. 484, 255, 266, 272 n. 27, 312-313
Clement Romanul, părinte apostolic şi Papă 58
Clément, Michèle, istoric francez 171, 235 n. 478
Codul lui Iustinian 64, 155, 221 n. 343
Codul Negru (*Le Code Noir*) 264, 288 nn. 176, 180
Cohen, Bernard, istoric american 251
Colliget, tratat al lui Averroes 137
Coloseni, epistolă 55, 57, 81 n. 70, 83-84 n. 90
Coluccio Salutati, umanist italian 172
Commonwealth 243
Condillac, filosof francez 253
Confesiuni, scriere a lui Augustin 101
Conservación de la Monarchia, tratat despre guvernare 160
Constantin, împărat roman 65, 147-148, 150, 155, 220 n. 231, 225 n. 387, 226 n. 398
Constantin al VI-lea, împărat bizantin 150
Constantin al VII-lea, împărat bizantin 145
Constantin al VIII-lea, împărat bizantin 148, 222 n. 344, 223 n. 353
Constantin al IX-lea Monomahul, împărat bizantin 148, 153, 220 n. 238
Constantin Africanul, călugăr 131, 206 n. 208
Constantinopol 154, 225 n. 387, 295
Consulat 266
Contemptus mundi 53
Conze, Werner, istoric german 28
Copernic (Nicolaus Copernicus) 246-247
Corbie, mănăstire în Franţa 52, 85 n. 104
Corbin, Alain, istoric francez 28
Corint, localitate în Grecia 58, 84 nn. 94-95
Corinteni (epistola I Corinteni) 55-57, 81 n. 70, 82 n. 77, 83-84 n. 90
corona 110, 158, 315
coronatio 145
corpus Christi 57, 59-62, 102-104, 112, 116, 118-119, 124, 199 n. 146, 310
corpus Christi mysticum 60
corpus Christianae reipublicae 116
corpus Ecclesiae mysticum 60, 95, 112
corpus fictum 109
corpus imaginatum 109
corpus mysticum 5-60, 85 n. 103, 86 n. 110, 109, 154, 214 n. 266
corpus Reipublicae mysticum 61 68, 95, 109, 143, 183 n. 42, 310

corpus representatum 109
Cos, insulă în Grecia, şcoală medicală 79 n. 51, 97
Cosmografia, scriere filosofică 40 n. 118, 152, 206 n. 221
Cosmos (Univers) 20, 41 n. 134, 49, 51, 68, 70, 100, 102-103, 112, 124, 126-127, 161, 203 n. 180, 242, 246
Cratylos, dialog al lui Platon 146
Cronicon, scriere cu caracter istoric 294
Cronografia, scriere a lui Mihail Psellos 148, 153, 217 n. 302
Crotona, localitate în Sicilia 21
Culianu, Ioan Petru, istoric al religiilor de origine română 29 n. 4, 75 n. 13, 314
Cunningham, Andrew, istoric englez 247-248
Curae et Causae, tratat medical 131

D

Dacia 294, 302
Dagron, Gilbert, istoric francez 154, 217 n. 294, 225 n. 387
David, fiu al lui Heraclius I 150
David, Jean-Louis, pictor francez 269
De aëre, acquis et locis, tratat medical 20
De anima, tratat aristotelic 111, 200 n. 151, 209 n. 133
De animalibus translatio Scoti, tratat despre animale 135
De Bellay, Joachim, poet francez 173
Deborah 168
De Chasseneuz, Barthélemy, jurist francez 255
De circulatione sanguinis, tratat anatomic 228 n. 425, 247, 275 n. 48
De civitate Dei, tratat al lui Augustin 101-102, 311
De clementia, tratat de etică 99, 181
De consecratione pontificum et regum, tratat teologic 142
De consideratione, tratat teologic 63
De ecclesiastica potestate, tratat teologico-politic 117-118, 122, 124, 138, 199 n. 138, 202 n. 170
Defensor pacis, tratat teologico-politic 115, 120-124, 139, 163-164, 200 nn. 148, 152, 202 n. 170
De generatione animalium, tratat al lui Aristotel 135, 207 n. 225, 209 n. 233
De generatione animalium, tratat al lui William Harvey 247
De hominis opificio („Despre crearea omului"), tratat teologic 47
De Humana Physiognomonia, tratat de fiziognomie 260
De humani corporis fabrica libri septem, tratat anatomic 245, 273-274 n. 35
De La Framboisière, Abraham-Nicolas, medic şi umanist francez 172
De La Perrière, Guillaume, umanist francez 255
De la Sagesse, tratat politic 173
De laudibus legum Angliae, tratat juridic 162, 228 n. 429
Del corpo umano. Discorso primo, tratat anatomic 246
Delfin, moştenitorul tronului Franţei 139-140, 211 n. 249, 214 n. 266, 262, 287 n. 166
De l'institution du prince, tratat de educaţie morală 237 n. 497, 262
Della Mirandola, Picco, umanist italian 260
Della Porta, Giovan Battista, umanist italian 260
De Lubac, Henri, cardinal, filosof, istoric francez 56, 85 n. 103
Demandt, Alexander, istoric german 28
De medicina animae, tratat teologic 52
De membris conspirantibus, tratat teologico-politic 104
Democrit, filosof grec 95
De motu cordis, (*v. şi Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*), tratat medical 111, 247, 251, 275 nn. 44-45
De nobilitate legum et medicinae tratat juridic şi medical 172
De ortu ş, progressuţ *et fine Romani imperii*, tratat teologico-politic 116, 196 n. 123
De partibus animalium, tratat al lui Aristotel 135, 207 n. 225, 258
De potestate regia et papali, tratat teologico-politic 118, 199 n. 146, 202 n. 170
De regia potestate et sacerdotali dignitate, tratat teologic 103, 199 n. 138
De regimine principum, tratat de educaţie moral-politică 113, 116, 139, 192 n. 104, 196 n. 123, 202 n. 168, 197 n. 132, 202 n. 168, 299 n. 233, 212 n. 252
De regimine principum (*De regno*), tratat teologico-politic despre guvernare 109-111, 123, 189-190 n. 86, 191 n. 99, 202 n. 169, 208-209 n. 232
De romano pontifice, tratat teologic 142
De sacramentis christianae fidei, tratat teologic 62, 104
De Saluste du Bartas, Guillaume, umanist francez 173

Descartes, René 244-245, 251, 272 nn. 21, 25, 273 n. 30, 277 n. 66, 279 n. 78
Despre originea românilor, scriere cu caracter istoric 294
Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii, tratat despre guvernare 112, 124
Detestandae feritatis, bulă pontificală 130
Dialogue Between Reginald Pole and Thomas Lupset, tratat despre guvernare 164
Diderot, Denis 253, 268, 272 n. 19, 306 n. 33
Diogenes din Apollonia, filosof grec 41 n. 133, 97, 222 n. 345
Dionisie Eclesiarhul 294-295, 297-298, 304 n. 14
Dionisie pseudo-Areopagitul, scriitor creştin 61, 78 n. 41, 112
Discours sur les quatre estats du royaume de France, tratat politic 173
Dîrzeanu, Ion 295
„Doctorul Angelic" (v. Toma din Aquino) 60, 86 n. 112, 111, 191 n. 99
Dohrn-van Rossum, Gerhard, istoric german 28, 55, 83 n. 89, 181 n. 21, 183 n. 42
Domingo (Domenico) Gundisalvo (Gundisalvi), arhiepiscop de Segovia, filosof şi traducător 131
Douglas, Mary, antropolog britanic 12, 14-15, 23
Duby, Georges, istoric francez 91 n. 158, 106
Dupont, Florence, istoric francez 156-157
Durand, Gilbert, antropolog francez 18
Du Tillet, Jean, jurist şi istoric francez 174

E

Ecaterina a II-a, împărăteasă a Rusiei 226-227 n. 408, 253
Edelman, Murray, politolog american 18
Edictul din Nantes 264
Eduard al III-lea, rege al Angliei 162
Eduard al VI-lea, rege al Angliei 167
Efeseni, epistolă 55, 57, 81 n, 70, 83-84 n. 90
eikon 145-147, 149, 152, 155-157, 226 n. 400
Eisagôgè tou nomou (*Epanagôgè*), cod de legi bizantin 144
Eliade, Mircea, istoric al religiilor 48
Elias, Norbert, sociolog german 13, 277 n. 61
Elisabeta I-a, regină a Angliei 142, 167-169, 231 n. 455, 232 n. 464, 233 n. 465, 243, 254, 312
Elucidarium, tratat teologic 51, 79 n. 46
Elze, Reinhard, istoric german 72, 89 n. 147, 90 n. 150
Empedocle din Agrigent, filosof, medic, poet grec 22, 41 n. 134, 79 n. 51, 134-135, 207 n. 277, 223 n. 364
Enciclopedia 253, 268
Engelbert de Admont (Engelbertus Admontesis), abate benedictin şi teolog 115-116, 123, 136, 196 n. 123, 196-197 n. 126
Enguerrand de Monstrelat, cronicar francez 128
Enrique de Villena, marchiz şi scriitor spaniol 159
Epistola către Corinteni (I) a Sf. Clement Romanul 58
Erasmus din Rotterdam 158, 172, 277 n. 61
Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs 268
Essai sur les privilèges 267
Etimologii, tratat al lui Isidor de Sevilla 51, 78 n. 41, 136, 195 n. 119, 224 n. 370
Eugeniu al III-lea, Papă 63
Eugeniu al IV-lea, Papă 65
Europa (Evropa) 43 n. 167, 52, 109, 143, 162, 167, 192 n. 104, 211 n. 249, 214 n. 266, 294-295, 303, 304 n. 14
Eusebiu de Cezareea 147-148, 155, 157, 222 n. 347
Evul Mediu 9, 20-22, 24, 33 n. 37, 41 n. 135, 45-47, 50-51, 54, 57, 59, 61, 70, 75 n. 12, 78 n. 43, 80 nn. 57, 60, 85 n. 103, 87 n. 128, 91 n. 156, 95-96, 99-102, 105, 108, 115, 120, 125-126, 128-129, 133-136, 140-142, 144, 147, 151, 153-154, 156, 175, 178 n. 4, 178-179 n. 5, 180 n. 14, 184 n. 57, 189-190 n. 86, 202-203 n. 177, 204 n. 194, 206 n. 223, 214 n. 259, 226 n. 408, 239 n. 512, 250, 263, 265, 285 n. 146, 293, 298, 300, 309-314
Expositio in Cantica Canticorum, comentariu 62

F

Febvre, Lucien, istoric francez 12
Fichte, Johann Gottlieb 253
Ficino, Marsilio, umanist italian 260
Fiji, insule în Pacificul de sud 73
Filip al II-lea, rege al Spaniei 159, 228 n. 426, 273 n. 33
Filip al III-lea, rege al Franţei 130, 192 n. 102, 197 n. 132, 216 n. 288
Filip al IV-lea cel Frumos, rege al Franţei 87 n. 128, 113-114, 117-118, 130, 135, 176, 199 n. 138, 204 n. 197, 210 n. 244
Filip al V-lea, rege al Franţei 130
Fizica, tratat al lui Aristotel 111, 200 n. 151
Fludd, Robert, medic englez 247
Fontevrault (Fontevraud), mănăstire în Franţa 129

Forset, Edward, scriitor politic englez 175, 238 n. 500, 270 n. 8, 313
Fotie (Photios), patriarh 144
Fortescue, John, avocat şi jurist englez 25, 162-163, 228 n. 429, 242
Foucault, Michel, filosof francez 12
Francisc I, rege al Franţei 170, 254-255
Francisc din Assisi (Sfîntul Francisc) 176
Franţa 30 n. 11, 71, 114, 117, 124, 130, 138, 142-143, 151, 162, 168-169, 172-173, 176, 192 n. 104, 205 n. 206, 211 n. 251, 216 n. 278, 217 n. 294, 231 n. 448, 234 n. 473, 236 n. 484, 251, 253-254, 256, 260-261, 263-267, 269, 273-274 n. 35, 278 n. 72, 280 n. 94, 281 n. 108, 285 n. 155, 286 nn. 156, 162, 289 n. 190, 290 n. 207, 294-295, 301, 304 nn. 13-14, 312-313, 315
Frederic cel Mare, rege al Prusiei 251, 297
Freiburg-im-Breisgau, localitate în Germania 252
Froissart, cronicar francez 128
funus imaginarium 156-157
Furet, François, istoric francez 266

G

Galenus, medic din Pergam 22, 52, 80 n. 57, 108, 131-133, 137, 149, 157, 223 n. 364, 245, 258, 260, 273 nn. 33-34, 273-274 n. 35
Galilei, Galileo 26
Gallienus, împărat roman 156
Gardiner, Stephen, episcop englez 163
Gastellier, René, medic 269
Gauchet, Marcel, istoric şi filosof francez 143, 261, 265
Geneva 168
Georgescu, Vlad 298-299, 305 n. 20
Gerard de Cremona (Gerardus Cremonensis), traducător medieval din arabă 131, 282 n. 112
Gerard de Wales (Giraldus Cambrensis), istoric anglo-normand 109, 111, 192 n. 100
Gerbier, Laurent, istoric francez 172
Germania 130, 286 n. 156
Gesta Friderici I imperatoris usque 1156 libri II, tratat de istorie 64
Ghana 73
Gierke, Otto, istoric german 28, 200 n. 148
Giesey, Ralph E., istoric american 143, 254, 280 n. 92, 285 n. 155, 286 n. 161
Ginzburg, Carlo, istoric italian 72-73, 90 n. 153, 277 n. 68, 280 n. 95
Glosae (*Glossarum*) *super Platonem*, comentarii ale operei lui Platon 129, 184-185 n. 57
Goffman, Erving, sociolog şi lingvist american 12
Golescu, Constantin (Dinicu) 302
Gorgias, dialog al lui Platon 20, 39 n. 113
Grabar, André, istoric francez 153
Grecia 79 n. 51, 151, 182 n. 39, 220 n. 336, 220-221 n. 339
Grégoire, abate 268, 290 n. 202
Grigore al VII-lea, Papă 62, 85-86 n. 107
Grigore cel Mare, Papă 46-47, 50, 61
Grigore de Nyssa, teolog 47, 146, 312
Grigore Palamas, teolog 146
Grosseteste, Robert, episcop 135
gubernator mundi 157
Guillaume de Conches (Guillelmus de Conchis / Magistri Willelmi de Conchis), teolog 129, 131, 184-185 n. 57
Guillaume de Moerbecke (Guillelmus de Moerbeka), călugăr dominican 131
Guillaume de Pavia, legat pontifical 64
Guillaume de Saint-Thierry (Guillelmus Sancti Theodorici), călugăr, teolog şi mistic cistercian 52, 79 n. 48
Guillaume de Salicet (Guillelmus de Saliceto), călugăr dominican 132
Guillaume Durand (Guillelmus Durantis), episcop de Mende 61
Guillotin, Joseph Ignace, medic 268

H

Hale, David George, istoric englez 229 n. 435, 251
Hanifi, Isabelle, sociolog francez 11
harmonia 147, 316 n. 1
Harvey, William, medic englez 25, 228 n. 425, 244, 246-251, 268, 274 n. 42, 275 nn. 44-45, 47, 276 nn. 54, 59-60, 278 n. 70, 278-279 n. 72, 279 n. 78, 313
Henri de Gand (Henricus Gandavensis), teolog, profesor 130, 205 n. 203
Henri de Mondeville, chirurg 71, 87 n 128, 109, 132, 136, 176, 210 n. 245
Henric I, rege al Angliei 103
Henric al II-lea, împărat 72, 90 n. 150
Henric al II-lea, rege al Franţei 255, 281 n. 108
Henric al III-lea, rege al Angliei 129, 216 n. 288
Henric al III-lea, rege al Franţei 173, 255, 262
Henric al IV-lea, rege al Franţei 25, 172, 216 n. 278, 254-256, 259-261, 315
Henric al IV-lea, împărat 130
Henric al VI-lea, rege al Angliei 162

Henric al VIII-lea, rege al Angliei 163-164, 167, 229 n. 438
Henric de Cornwall, fiu al lui Richard de Cornwall 130
Henricus de Segusio (Hostiensis), cardinal 64
Heracleonas, fiu al lui Heraclius I 150, 222 n. 349
Heracles (Hercule), erou grec 156, 269
Heraclit, filosof grec 49
Heraclius I, împărat bizantin 150
Herder, Johann Gottfried 253
Héroard, Jean, medic francez 172, 174, 262, 287 n. 166, 314
Herodot 21, 179 n. 8
Herrade de Landsberg, stareță a mănăstirii din Landsberg 51
Hertz, Robert, antropolog francez 13-14, 33 n. 42
Hildegarde (Hildegardis) de Bingen, stareță a mănăstirii Rupertiborg (Rupertsberg) 47, 51-52, 79 n. 46, 91-92 n. 160, 128, 131
Hippona, episcopat 101
Historia animalium, tratat al lui Aristotel 22, 135-136, 207 n. 225
Historia Augusta 156, 216 n. 278
Hobbes, Thomas, filosof englez 25, 242-243, 246, 250-251, 254, 266, 271 nn. 14-15, 217-272 n. 18, 272 nn. 19-21, 27, 273 n. 27, 278 n. 72, 279 nn. 75-76, 313
Hochner, Nicole, istoric francez 170, 215 n. 271
Honorius Augustodunensis, călugăr și teolog 51, 62
Horologium Principum, tratat despre guvernare 160
Hronograf 294-295, 298
hughenoți 173, 233 n. 466, 255
Hugues de Fleury (Hugo de Sancta Maria, monachus Floriacensis), călugăr benedictin 103
Hugues de Fouilloy (Hugo de Folieto), canonic și teolog 52
Hugues de Saint-Victor (Hugo de Sancto Victore), teolog 62, 104
Humbert de Moyenmoutier (Humbertus Burgundus), călugăr și cardinal 61

I

Ibn al-Batriq, traducător arab 135
Ibn Khaldun, cărturar arab 108, 188 n. 73
Ignatius de Loyola 159
Iliada 147
Ilschi, Ilie 296
imago Dei 103, 145, 154, 194 n. 113
Imperiul Austriac 300
Imperiul Bizantin (Imperiul Romeilor) 74-75 n. 10, 144, 150-151, 217 n. 294, 221 n. 342, 303
Imperiul Otoman 295
Imperiul Roman 55, 58, 101, 180 n. 16
Imperiul Sassanid 150
Ingerflom, Claudio Sergio, istoric francez 157-158
Inocențiu al III-lea, Papă 64-66, 68, 143, 204-205 n. 202, 226 n. 399, 238 n. 502
Ioan Damaschinul, părinte al Bisericii 50
Ioan de Nikiu, istoric bizantin 150
Ioan Hrisostom, arhiepiscop de Constantinopol, Părinte al Bisericii 62
Irina, împărăteasă bizantină 150
Institutio principis christiani, tratat despre guvernare 158
Isaac Comnenul, împărat bizantin 153, 225 nn. 380, 384
Isabelle, fiică a lui Ludovic al IX-lea cel Sfînt 130
Isabelle Marshall, soția lui Richard de Cornwall 130
Isidor de Sevilla (Isidorus Hispalensis), episcop 51, 92 n. 161, 136, 178 n. 4, 195 n. 119, 203 n. 191, 224 n. 372
isoapostolos 144
Isokrates, retor grec 95
Israel 55, 168, 210 n. 244
Iustinian al II-lea, împărat bizantin 150, 222 nn. 350-351

Î

Însemnare a călătoriii mele, Constandin Radovici din Goleşti... 302
Învățătura religiei creştine (Institutio christianae religionis), tratat de teologie protestantă 159

J

Jacques de Vitry (Jacobus de Vitriaco), predicator, episcop și cardinal 63, 66
Jacques de Voragine (Jacopo da Varazzo), arhiepiscop și cronicar 53
Jean de Paris (Johannes Quidort), teolog dominican 117-122, 124, 138, 197 n. 131, 199 nn. 138, 146
Jean Juvenal des Ursins, cronicar francez 128
Jean Lefevre de Saint-Rémy, cronicar francez 128

Jeanne de Bourgogne, regină a Franţei 130
Jeanne de France (Jeanne a II-a de Navarre), fiică a regelui Ludovic al X-lea 130
Jeanne de Navarre, regină a Franţei 130
Jewett, Robert, profesor de teologie 56, 81 n. 71
John de Salisbury (Joannis Saresberiensis), episcop, filosof 105-109, 112, 123, 137-139, 159, 170, 184 n. 54, 184-185 n. 57, 185 nn. 58, 60, 186-187 n. 64, 187 n. 65, 188 nn. 72, 74, 194 n. 113, 212 n. 254, 213 n. 256, 310
Johnson, Mark, filosof american 18, 37 n. 73
Jouanna, Arlette, istoric francez 234 n. 472, 255
Juku, trib în Nigeria 72
Julienne de Norwich, mistică engleză 176
Jurnal, scriere a lui Jean Héroard 174, 262

K

Kameralwissenschaft, „cameralism" 252
Kant, Immanuel 252-253
Kantorowicz, Ernst Hartwig, istoric germano-american 29, 85 n. 103, 141-143, 153, 155-156, 216 nn. 282-283, 224 n. 367, 254, 268, 291 n. 210, 310
Kitabgi, Sylvène, sociolog francez 11
Knox, John, teolog scoţian 25, 168-169, 231 n. 458, 232 n. 461
Koschorke, Albert, istoric german 266
Koselleck, Reinhardt, istoric şi filosof german 28

L

Ladner, Gerhart B., istoric american 152
La Grandşeţ Monarchie de France, tratat despre guvernare 170, 173
Lakoff, George, filosof american 18, 37 n. 73
La Mettrie, filosof francez 253
Laneyrie-Dagen, Nadeije, profesoară franceză de istoria artei 52
Laqueur, Thomas, istoric american 12
La Sepmaine ou la création du monde, poem 173
Lateran, palat, reşedinţa Papilor 65-66, 72, 88 n. 140
Le Breton, David, antropolog francez 30 n. 5, 149
Lee, Michelle V., profesoară australiană de psihologie 55
Leenhardt, Maurice, antropolog francez 14
Legenda aurea, hagiografie 53
Legile, dialog al lui Platon 20
Le Goff, Jacques, istoric francez 28, 91 n. 158, 128, 130, 178 n. 4, 182 n. 28, 187 n. 70, 228 n. 425
Leibnitz (Leibniz), Gottfried Wilhelm 252
Le Livre du corps de policie, tratat politic 138-140, 231 n. 256
Le Maistre, Rodolphe, medic 172
Leon al III-lea, împărat bizantin 145, 222-223 n. 351
Leon al VI-lea, împărat bizantin 144
Le plus fort des pamphlets, pamflet politic 266
Le rêve D'Alembert, dialog filosofic 253
Le Songe du Vergier (*Somnium Viridarii*), tratat despre guvernare 122, 201 n. 163
Le Songe du vieil pèlerin, tratat al lui Philippe de Mézières 138, 211 n. 249
L'Esprit des lois 253
Les Quatres États de la France 266
Letopiseţ (*v. şi* Ureche, Grigore) 293
Léveillé, J.B.F., medic 269
Leviathan, tratat despre guvernare 242-244, 250-251, 254, 266, 271-272 n. 18, 278 n. 72, 279 n. 75, 313
Liber divinorum operum simplicis hominis, tratat teologic şi medical 51, 78 n. 43, 78-79 n. 44
Liber phisionomie, tratat de fiziognomie 260
Liber Pontificalis, listă a Papilor 65, 88 n. 140
Liceu, şcoală filosofică 21, 97-98
Liga Catolică 173
Limousin, regiune în Franţa 129
Liprandi, Ivan Petrovici 295
Logos 146, 312
Lorena, regiune în Franţa 61
Lucius al III-lea, Papă 64
Ludovic al IX-lea cel Sfînt, rege al Franţei 130, 216 n. 288
Ludovic al X-lea, rege al Franţei 130
Ludovic al XII-lea, rege al Franţei 172, 233 n. 467, 236 n. 484, 254, 315
Ludovic al XIII-lea, rege al Franţei 174, 261-262, 286 nn. 161-162, 314
Ludovic al XIV-lea, rege al Franţei 261, 263, 287-288 n. 171
Ludovic al XVI-lea, rege al Franţei 264, 289 n. 189, 290 n. 208
Ludovic, duce de Guyenne 140
„Lumini" (*v. şi Aufklärung*) 253
Lupset, Thomas, umanist englez 164
Lycurg, rege spartan 211, 297

M

Machiavelli, Niccolo 172, 236 n. 484
Malinowski, Bronislaw, antropolog britanic de origine poloneză 13, 34 n. 47

Mamertus, Claudius, teolog galo-roman 50
Manilius, Marcus, poet şi astrolog latin 50
Marcus Toletanus, autor şi traducător medieval 131
Maria de Medicis, regină a Franţei 261
Maria Stuart, regină a Scoţiei 168
Maria Tudor, regină a Angliei 167-168, 229 n. 438, 231 n. 455
Marinus, fiu al lui Heraclius I 150
Marsiglio de Padova (Marsilius Patavinus, Marsiglio dei Mainardini), medic, teolog şi filosof italian 115, 120-122, 124, 128, 135, 139, 162, 199 n. 146, 200 nn. 148-149, 154, 157, 228 n. 429, 314
Martina, împărătească bizantină 150, 222 n. 349
Maternus, Iulius Firmicus, scriitor latin 50
Mathesis, tratat astronomic 50
Mauss, Marcel, sociolog francez 13, 33-34 n. 43
Maxim Confesorul (Mărturisitorul), teolog şi martir creştin 50, 146, 312
Maximus, Valerius, scriitor latin 139, 178-179 n. 5, 212 n. 252
Mead, Margaret, antropolog american 13, 34 n. 46
Meeks, Wayne A., profesor american de studii biblice 56, 84 n. 94
Merola, Jeronimo, medic şi umanist spaniol 160-162, 166, 172, 314
Meyendorff, John, teolog britanic 312
Michelet, Jules 300
Mihail al IV-lea, împărat bizantin 148, 217 n. 302
Mihail Psellos, istoric bizantin 148, 153, 222 n. 345
mimesis tou theou 146
*ministeria*316
Moldova 293, 296, 299-300, 303, 305 n. 22, 306 nn. 33, 46
Mondino da (de') Luzzi, medic italian 132-133, 206 n. 211
Monte Cassino, mănăstire în Italia 131
Montesquieu, Charles de Secondat baron de 253, 297, 306 n. 33
Murguleţ, Vasile 295

N

Nantes 256
Napoleon Bonaparte 295, 314 n. 14
Nederman, Cary J., istoric american 140-141, 186 n. 63, 188 n. 71, 214 n. 265, 215 n. 275
Nemesius din Emesa, scriitor creştin 40 n. 118, 50
Nicole Oresme, filosof, astronom, matematician 104, 205 n. 206
Nider, Johannes, călugăr dominican 176, 240 n. 315
Nigeria 72
Noillac, Bénigne Victor Aimé, autor francez 266
Noul Testament 56, 78 n. 43, 91-92 n. 160, 195-196 n. 119
Nouveau tableau historique et politique de la Moldavie, memoriu 303

O

Obştească tînguire 295
Occident 52, 60-61, 70, 111, 124, 130-131, 144-145, 149, 151, 153-155, 158, 206 n. 211, 207 n. 224, 217 n. 294, 225 n. 387, 245, 293, 310-312, 315
Odiseea 147
Oedip 151
Officia 87 n. 128, 112, 316
Opsikion, themă bizantină 150
Opştiasca Adunare 297
Oration of true obedience (*De vera obedientia*), tratat teologico-politic 163
ordines 63, 65-66, 70, 92, 103, 145, 178
Ordo Romanus, carte liturgică 65
Oribasus, medic grec 108
Orléans, oraş în Franţa 72
Orient 147, 152, 211 n. 249, 311
Origine de la maladie de la France avec les remedes propres à la guarison d'icelle, avec une exhortation a l'entretenement de la guerre, pamflet anonim 173
Orsan, mănăstire în Franţa 129
Orthodoxa defensio imperialis, tratat teologic 62
osea 157
Ostia, localitate în Italia 64
Ostrogorsky, Georg, istoric al Bizanţului 154, 222 n. 351
Oteteleşianu, Iordache 295
Otto de Freising, episcop german 64
Outram, Dorinda, istoric american 266

P

Paleologi, dinastie bizantină 151
Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim), filosof, medic, alchimist 54, 249, 277 nn. 62, 68
Paris (Pariz) 63, 72, 105, 197 n. 131, 204 n. 197, 229 n. 438, 252, 256, 261, 269, 273 n. 33, 280 nn. 93-94, 294-295, 304 n. 14

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Parlament 162, 164, 166-168, 231 n. 455, 236 n. 484, 247, 261, 280 n. 93-94, 286 n. 161, 289 n. 190, 312
Partida Națională 299
Pavel (Sf. Apostol Pavel) 55-59, 82 n. 85, 83 n. 90, 84 n. 94, 89 n. 146, 102
Pavia 64, 72, 90 n. 150, 233 n. 467
Pedro Fernandez de Navarette, autor spaniol 160
Peil, Dietmar, filolog german 28
Peninsula Iberică 159, 189 n. 79
Pergam, oraș în Asia Mică 80 n. 57, 131, 133, 137, 148
Perugia 66, 137
persona ficta 293
Petronius, scriitor latin 105
Petru, apostol 89 n. 146, 119, 198 n. 134, 238 n. 509
Petru cel Mare 157, 297
Petrus Damiani, călugăr și cardinal 62, 92 n. 161, 238 n. 511
Petrus Lombardus, teolog 59
Philippe de Mézières, nobil, cancelar al regelui Ciprului 138, 211 n. 249
Philippikos (Bardanes), pretendent la tron 150
Philistion de Locri, medic grec 135
Philosophia mundi, tratat de astrologie, geografie, meteorologie 131
Physiognomonica, tratat de fiziognomie 259
Pierre Flotte, „legist" francez în timpul lui Filip al IV-lea 117
Platon 21, 37 n. 78, 40, 41 n. 134, 49-50, 77 n. 32, 96-97, 102, 107, 146, 158, 160, 179 n. 88, 180 nn. 13-14, 182 n. 29, 259, 273 n. 25, 312
Plinius cel Bătrîn, scriitor latin 105
Plotin 50, 312
Plowden, Edmund, jurist englez 142
Plutarh, istoric latin 105-106, 138, 178-1798 n. 5, 184 n. 57, 191 n. 99, 213 n. 256
Poarta otomană 299
Poitou, provincie franceză 129, 204 n. 195
Pole, Reginald, arhiepiscop de Canterbury 164-165, 229 n. 438
Politica 22, 97, 103, 109, 120-121, 179 n. 9, 192 n. 4, 196 n. 123, 198 n. 135, 200 n. 151, 209 n. 233
Polycletus (Polycleitos), sculptor grec 147, 316 n. 1
Polycraticus, tratat teologico-politic 104-107, 109, 112, 114, 139, 184 nn. 55-56, 184-185 n. 57, 185 n. 58, 187 nn. 65, 70, 188 n. 72, 212 n. 252, 213 n. 256, 227 n. 419
Postumus, împărat roman 156
Pourtraict du Tres-Chrestien et Tres-Victorieux Henry IIII, panegiric 256
Praeceptorium divinae legis, tratat teologic 176
Principatele Române 267, 293, 298-299, 302-303
Principele 106, 172, 236 n. 484
Probus, împărat roman 156
Protopopescu Dumitrache 295
„Pruncul român", ziar 300-301
Prusia 252
Pseudo-Aristotel 259
Pseudo John de Salisbury, teolog englez 104
Ptolemeu de Lucca, teolog și cronicar italian 111-113, 124, 128, 138, 188 n. 77, 189-190 n. 86, 191 n. 99
Publius Helvius Pertinax, împărat roman 156
Pufendorf, Samuel, istoric, jurist, filosof german 252
Pumnul, Aron 300, 307 n. 51
Purgatoriul Sfîntului Patrick, scriere irlandeză din seria „viziunilor" 47

Q

Quinet, Edgar 300
Quintilianus, Marcus Fabius, retor roman 152

R

Raoul (Rodulfus) Glaber, călugăr și cronicar 53
Rawlinson, A.E.J., episcop și profesor englez de studii biblice 56, 82 n. 81
Răsărit 29, 72, 144, 150, 152, 154, 156, 220-221 n. 399, 311-312, 315-316
Râmniceanu, Naum 294, 303 n. 3
Reconquista 159
Reforma 164, 167-169, 229 n. 437, 252
regnum 59-60, 68, 103, 109, 113, 115-116, 118-120, 124, 143-144, 154, 195 n. 118, 198 n. 133, 199 n. 146, 202 n. 171, 216 n. 283, 310
Regula Pastorală, tratat patristic 46, 74 n. 9
Renașterea 9, 30 n. 13, 34 n. 44, 52, 54, 80 n. 55, 95, 105, 132, 157-158, 162-163, 173, 175-176, 178 n. 4, 206 nn. 211, 216, 232 n. 461, 236 n. 488, 244, 248, 260, 270 n. 8, 278 n. 72, 312-314
Republica 99, 156, 266, 269
Republica, dialog al lui Platon 49, 96-97, 179 n. 7, 259
Republica original sacada del cuerpo humano, tratat despre guvernare 161

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

Revoluția Franceză (Revoluția din 1789) 24, 253, 265-266, 270, 290 n. 202, 312
Rex pacificus, tratat teologico-politic 114-115, 120, 122, 124, 128, 134-135, 176, 194-195 n. 116, 199 nn. 138, 146, 238 n. 508
rhinokopia 151, 220-221 n. 343, 222 n. 354
Richard I Inimă de Leu, rege al Angliei 129
Richard de Cornwall, al doilea fiu al lui Ioan Fără Țară 130
Richard de Saint-Victor (Richardus de Sancto Victore), călugăr și mistic 22
Richelieu 263
Ricœur, Paul, filosof francez 315, 316 n. 6
Rigotti, Francesca, profesoară italiană de științe politice 25, 35 n. 60
Robert al II-lea cel Pios, rege al Franciei apusene 67, 93 n. 163
Robert d'Arbrissel, fondator al mănăstirii de la Fontevrault (Fontevraud) 129
Robert de Salentino, călugăr benedictin 176
Roberts, Penny, istoric american 173
Robinson, John A. T., episcop, profesor englez de teologie 56
Rodrigo Sànchez de Arévalo, jurist, secretar al regelui Castiliei 160
Roma 62, 72, 84 n. 99, 85-86 n. 177, 87-88 n. 129, 101, 123, 149, 152, 155, 182 n. 39, 201-202 n. 166
Roman al III-lea, împărat bizantin 148, 220 n. 328
Romanovi, dinastie rusă 157
Romulus 156
Rouen, oraș în Franța 129
Rupertiborg (Rupertsberg), mănăstire renană 47, 78 n. 43
Rusia 157-158, 226 n. 408, 299

S

sacerdotium 59, 68, 103, 118, 124, 195 n. 118, 198 n. 133, 202 n. 171, 216 n. 283, 310
Sahlins, Marshall, antropolog american 23
Saint-Denis, mănăstire în Franța 130
Saint-Laurent-au-Bois, mănăstire în Franța 52
Salerno 132
Schlanger, Judith, filosof francez 27
Schmitt, Jean-Claude, istoric francez 28, 115, 127
Scotus, Michael, traducător, medic și alchimist 131, 135, 260, 285 n. 147
Scoția 168
Sedillot, Charles-Emmanuel, medic 269
Senat 88 n. 33, 98, 102, 106, 108, 114, 184 n. 57, 185 nn. 58, 60, 212 n. 254, 226 n. 399, 297, 306 n. 32
Seneca, Lucius Aeneus, filosof stoic roman 99, 178-179 n. 5, 181 nn. 22, 24, 26, 196 n. 123, 200 n. 151
Sententiae, tratat teologic 59
Septimius Severus, împărat roman 156
sepulcrum 157
Sicard de Cremona, episcop 143
Sieyès, Emmanuel 267-268, 290 nn. 199, 204, 291 n. 210, 313
Silva Candida, episcopat 61, 88 n. 135
Simon de Tournai, profesor la Universitatea din Paris 143
Six Livres de la république, tratat filosofic 255
Skinner, Quentin, istoric britanic 27, 42 n. 159, 125
societas fidelium 68, 310
Sol Invictus 156
Soll, Jacob, istoric american 172, 236-237 n. 488
Sömmering, Samuel Thomas von, medic 269
Soranos, medic grec 108
Spania 159-160, 192 n. 104, 216 n. 278, 314
specula principis 99, 123, 189 n. 86, 192 n. 104, 211 n. 251
Stagira, localitate în Macedonia 20, 22, 97, 134-137, 208 n. 232, 209 n. 238, 246, 248
Starkey, Thomas, umanist englez 25, 163-167, 173-174, 229 n. 438, 231 n. 436, 242, 313-314
Stollberg-Rilinger, Barbara, istoric german 24
Strauss, Claude-Lévy, antropolog francez 28
Struve, Tilman, istoric german 28, 116, 175, 179 n. 9, 180 n. 14, 181 n. 21, 184-185 n. 57, 192 nn. 100, 102, 192-193 n. 104, 199 n. 146
Suetonius, istoric latin 105, 219, 221 n. 341
Suger, abate 61
Summa politica, tratat despre guvernare 160
Suso, Heinrich, mistic german 176
symmetria 147, 316 n. 1

T

Tăutul, Ionică 295-299, 301, 305 n. 20, 306 n. 33
Teofanes Confesor, istoric bizantin 150
Terentius, scriitor latin 105
The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women, tratat despre guvernare 168

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Theobald de Canterbury, arhiepiscop 105
Thomas Becket, arhiepiscop 105, 107, 184 n. 54, 187 n. 65
Timaios, dialog al lui Platon 21, 49-50, 77 nn. 33-34, 101, 110, 129, 184-185 n. 57, 223 n. 364
Timofeev, Ivan, călugăr 157, 226 n. 407
Tiresias, profet grec 151, 223 n. 366
Tînguirea Moldovei 295
Toledo 72, 131, 135
Toma din Aquino 22, 60, 109-111, 113, 115, 123-124, 126, 128, 138, 189-190 n. 86, 191 n. 99, 192 n. 100, 197 n. 132, 208 n. 230, 228 n. 429
Transilvania 299-300
Tucidide 21, 95, 179 n. 8
Turner, Bryan S., antropolog englez 12, 29 n. 4
Tusculum, localitate în Italia 63, 66
typus Christi 154

Ţ

Ţara Românească 293-294, 299

U

Ureche, Grigore 293

V

Varennes, localitate în Franţa 266
Vasile I, împărat bizantin 144
Vasile al II-lea, împărat bizantin 148
Vasile cel Mare, arhiepiscop, Părinte al Bisericii 59, 85 n. 102
Vassiliev A.A., istoric al Bizanţului 154
Vechiul Regim 265, 269, 290 n. 205
Vechiul Testament 48, 78 n. 43, 145, 154, 200 n. 151, 209 n. 233
Vegetti, Mario, profesor italian de istoria filosofiei 21-22
Velletri, localitate în Italia 64
Vergilius, poet latin 105
Versailles 142
Vesalius, Andreas, medic, profesor 245-246, 248, 250, 268, 273 nn. 31, 33, 273-274 n. 35, 274 nn. 36, 38, 276 n. 58
Viaţa lui Constantin cel Mare, panegiric 148
Vigarello, Georges, istoric francez 28, 285 n. 155
Villard de Honnecourt, arhitect 175
Vincent de Beauvais (Vincentius Bellovacensis), episcop 109, 128, 188 n. 77, 189 nn. 79, 81, 310
Voroava 295
vultus 152, 224 n. 370

W

Walafrid Strabon/Walahfried Strabo, cărturar şi călugăr franc 59
Winchester, episcopat 163
Wolff, Christian, filosof german 252
Worms, localitate în Germania 68

Z

Zoe, împărătească bizantină 148, 222 n. 344

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

The "Body Politic" in European Culture. From Middle Ages to the Modern Era

Summary

Placed at the crossroads between several research fields (political imaginary, the socio-anthropology of the body and language theory) from which it borrows some concepts and methods, this book's subject refers mainly to the correspondence between the human body and the society's political organisation. We did not forget, however, the metaphor of the man as microcosm (*homo minor mundus*) and of "the Body of Christ", through which there were represented, on the one hand, the relationship between human beings and Universe and, on the other hand, the Church community. The period taken into consideration is the Middle Ages, up until The French Revolution, and the space – Western and Eastern Europe; in other words, the Catholic and Byzantine-Orthodox world.

Summarised, the book's predication is as follows: the organisation of a society is, no matter how basic or complex it would be, most often *represented* (imagined) in its main relationships and in its purpose. This representation has a collective nature, but it is not unique: every period of time has its representations of the best manner in which a complex community can function. As these representations are determined from a historical, social, and cultural point of view, they are extremely important because they inspire common attitudes and behaviors which can give birth to certain behavioral and thinking *traditions*, with effects that can outlive their times. As quite often noticed, people do not react according to the reality they live in, but according to their *idea* of this reality.

The body analogy (or the body politic metaphor, as it is called in the contemporary language) is one of the oldest representations among the political organisation ones. It appears approximately in the 6th and 5th centuries BC in the works of several classical Greek authors, revealing an incorporating vision ("holistic") of the world, which did not include the current differences between its components ("political", "social", "cultural", etc.). Moreover, it considered them as manifestations of the same all-embracing reality – nature (*physis*). According to this view, the human and political structure were not separated and assigned to different areas of reality (biological and social, respectively), as they are nowadays. They were both seen as parts of nature and as having a similar sort and shape. This brought them closer to the main type of union considered as a pattern of this world: *the body*. Consequently, the phrase that we nowadays interpret as a successful metaphor ("the body politic") was for our ancestors a *reality* that did not contain any paradox (however, in a different lexical formula). As patterns of the natural world's existence, both the "body" and the "political area" were defined and used to function as similar ensembles, made up by various elements, hierarchically organised, interacting with one another and led by a single principle.

The unifying or global vision the ancient Greeks had about *world-as-nature* was expressed through a "language" which was also global or – as one might say – "pluri-disciplinary" and including in the same area ideas and notions with very different origins. A word like *isonomia*, used by the Hippocratic medicine to define the balance between "humours" within a body (the health), was borrowed from the political language where it initially meant the political equality of the citizens belonging to the *polis*. On the other hand, the term *monarchy*, which denominated the unbalance

between these "humours" (similar to disease) got stuck in the political vocabulary and evolved to defining a certain type of government. There are several other examples of terminological transfer of this sort.

The integrating outlook of the ancient Greeks did not have only a specific vocabulary ("pluri-disciplinary" as already mentioned), but it also used a knowledge method – *the analogy* – which referred to explaining the unseen through visible aspects. It was borrowed by the Hippocratic doctors from Empedocles of Agrigentum and Anaxagoras – together with *polarity*, the analogy represented a basic structure of the way in which the ancient Greeks used to see and explain the world – and it was frequently used by all these representative thinkers. Along with the integrating the perspective on the world, it managed to survive up to the Middle Ages, as shown by the famous metaphor of the human being imagined as a mini-Universe (*homo – minor mundus*), one of the most outspread analogical representations of the human body in the medieval literature.

The picture of the "man as microcosm" remained influential until the end of the Middle Ages. In the first half of the 16th century it was still prevalent, just like the similarity between the humours and the world's fundamental principles. This is shown, among others, in the works (original or ascribable to) of Paracelsus (Teophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493-1541), where the analogy between "microcosm" and "macrocosm" represents another essential reference.

Unlike this one, the image of the Church as "the Body of Christ" – the second essential metaphor of the human body, along with *homo – minor mundus* – is a creation that has no connection with the Antiquity. Its author is Saint Paul and he first mentions it in *1 Corinthians*. He is also the one to create the identity between Jesus Christ and the *Head* of the Church. Despite all these, the image he created does contain some analogies with the previous era. Actually, its sources gave birth to a lot of passionate discussions. Some authors considered that the phrase "the Body of Christ" represents the global portrait of a human collective, reflecting an old Semitic conception. Others believed that its origins lie in the rhetorical tradition of the Ancient Greece or in the stoicism, which regarded the body as the basic element and form of existence of the whole Universe. The Evangelical origins of the "Body of Christ" – more precisely the Last Supper from which the Eucharist theology will be born – was never ignored as a source of the Pauline representation of the Church. Nevertheless, it was less taken into consideration in this context.

No matter how interesting it may be, the discussion regarding the source of "the Body of Christ" phrase remains incidental compared to its importance and, most of all, its effects. What Saint Paul intended to pass on by using it was a message of *unity* – a deep one, both *corporeal* (organic) and mystical-spiritual. Beyond its immediate purpose (bringing peace to Corinth), the "Body of Christ" metaphor was directed to a more pressing necessity: finding a new way to define the unity of Christian communities in a world in which its traditional framework – the *polis* (*civitas*) – had become inappropriate, being too tight for this kind of religious aggregation. At that time (the 1st century AD), the Christians were spread within independent communities, surrounded by an unfriendly environment. All things considered, it was impossible to keep on thinking about unity as it progressively defined itself through the Roman Empire's expansion, i.e. from a *spatial* perspective. However, it was possible to see it as spiritual and mystical (unseen, esoteric), this being the only way in which cohesion could be conceived from that moment on, until early Modern Era.

As a result of the Church's organic representation ("Body of Christ"), the "body politic" metaphor (the analogy between the structure of the human body and the political organisation of a society) is the third aspect of the body image in the medieval culture and, at the same time, the most important.

The first one to mention it – as *corpus Reipublicae mysticum* – was Vincent de Beauvais (Vincentius Bellovacensis), around 1250. The phrase he used suggests that *res publica* (what we nowadays call "state" or the king's "double body", studied by Ernst H. Kantorowicz) was given in the Middle Ages the same mystical extent – sacral in other words – as the Church. Despite all this, the medieval "body politic" has several older analogies and representations, better observed in John of Salisbury's *Polycraticus*, where the connection between the body and the various structures of the Plantagenet monarchy of his age are inspired by the Greek and Latin ancestors.

The analogy between the body and the political organisation is most often found in three types of medieval texts: *specula principis*[1], treatises on government[2] and – what we nowadays may call – partisan and polemical texts[3].

Comparing these writings, based on the manner in which each author uses the organic analogy, shows that none of them revolves around the "body politic" metaphor. With only one exception (Marsilius of Padua's *Defensor pacis*) the similarity between the body and the structure of the monarchal state and that of the Church is rather incidental in every text mentioned here.

However – and this is the second conclusion – its position in these writings is essential. Whoever reads them unabridged and carefully can observe quite quickly a surprising fact: even though it is not present in the unfolding arguments (similar from one text to another), "the body politic" metaphor always appears within the key-segment of each proof, emphasizing the most important idea and consolidating the author's "message". The purpose of every single treatise is to justify whether the superiority of the clergy (*sacerdotium*) or that of the temporal power (*regnum*) by turning to the body's peculiarities (hierarchy among members, their unity and functional cleavage). However, each author insists differently upon these characteristics, according to the defended point of view. For example, if in the Papacy followers' writings (like Aegidius Romanus) the body is recalled to suit the Paulin epitome of unity and Pope's sole lead (as "the head" of Church and of the entire Christendom), in the treatises defending the king's rights, the insistence upon the state and the heart's role inside the body is, on the contrary, meant to represent both the hierarchical duality of the two powers as well as the separation of their functions. Therefore, in both cases "the body politic" metaphor represents the most important plea and it has an essential role in every single writing that we analysed.

The fact that so many different authors make use of the same metaphor in different contexts and different eras to defend and assert their perspectives is not accidental. The "body politic" metaphor was, during the Middle Ages, a *shared* representation, the use of which – perfectly "normal" and generally accepted as an ordinary consideration – did not need any explanation. It was "shared" because it rendered an integrating mind-set on world, in which every single thing and being were genetically or functionally conceived to relate to other things and beings. All of them, as a whole, were part of the Creation's great hierarchic ensemble, each on its own position according to their nature and faultlessness degree. The most spontaneous way to *practically* envision this hidden and hardly perceivable unity could not be anything else than the human body, the perfect creature, since it has been made by the Creator himself through enriching and consolidating all of the world's peculiarities. The body was the most intense and, at the same time, complex image that could be created by and in the medieval world to express the concept of the Universe's *consistent entirety* (to be more precise, *variety as unity*), i.e. the *principium unitatis*. The body did not only suggest at a smaller scale the expansive unity in diversity of the Christian world, but it also brought all the differences together in a familiar area, proposing them to the human knowledge.

The sacred (mystical) nature that had been attached to the "body politic" by all the medieval authors, inspired by "Christ's body", led to the fact that all of them identified the authority they defended (papal or royal) only with a certain *part* of this body (*the head* or *the heart*), but never with its entirety. Within the metaphysical space in which it has been designed through sacralization, the body always remained *different* from those who assumed its control.

The "dual" hall-mark of the "body politic" in the Medieval Western world is totally absent in the Byzantine one. Even though the latter shared with the Catholic Europe the Paulin representation of "the Body of Christ" as a metaphor of the ecclesiastical community, it did not create an image of the "body politic" after its example, meaning "mystical" and different from the one who used to lead it as its "head". Actually, in the Byzantine Empire, the "body politic" (or the monarch's "second body") was, in fact, identical with the emperor's physical body. This becomes obvious from the main political practice used here in order to make the monarch illegitimate: *the facial mutilations*.

This difference has two reasons. The first one is related to the different historical and cultural traditions between the East and the West, which assigned to the physical body in the East, during the Middle Ages, a special significance, as "a body of power". Both in Ancient Greece and Rome, as well as in the ancient Oriental and Hellenistic world from the legacy of which, combined with Christianity, the Byzantine world was born, the body – to be more precise, the *beautiful* body – was

considered as a fundamental element of "majesty". Its perfection was the result of the combination between its physical peculiarities (beauty, grandeur, piercing eyes, loud voice, manly strength) and certain gestures and attitudes (*postures*). In the Homeric world, as well as in the later Greek one, physical beauty was a sign of *the moral superiority* of characters, from a physiognomic point of view, very popular during Antiquity and Middle Ages. Physiognomy used to "read" someone's type – and even their destiny – from the facial features. The iconography and the statuary art of the Egyptian pharaohs, Hellenistic monarchs and Roman emperors emphasize the same body features of the political leaders, whether we talk about their sharpness, manly facial beauty, youth or their bodies' uncommon proportions, meant to suggest altogether their magnificence. Proper to "the physical body of power", all these distinguishing features represented, both in Byzantium and Orient, a "*divine* body of power". The deity was, according to the tradition here, residing within the monarch's body.

The second reason for the difference between the two "body politics" is *theological* and refers to the different interpretation of the human nature in the East and the West. The Western medieval Christianity was decisively influenced by *the Augustinian dualism*. According to Saint Augustine, the present world (*civitas terrena*) was essentially a "fallen" world, pointed by the "original sin" and bare of any sacrality. The canonisation of its inhabitants was not, however, impossible, but it couldn't be thought except by priestly mediation. The clergy was the only one able to deliver God's grace over the physical world's inhabitants. As a result, the human being received this gift as an "exterior" one, which was used to legitimate it in carrying out both political and religious functions. This is an explanation for the paramount importance of the *unction ritual* in Western kingship (assumed from the Rite of Ordination) which, "introducing" the divine grace in the king's physical body, created in itself a second body, a "mystical" one, everlasting, meant to outlive its worldly "owner".

Unlike the Western one, the Eastern Christianity had a more tolerant perspective on the human being to which, according to a certain tradition that originated from the first Church Fathers, it gave the capacity to reflect a small piece of "divine". Gregor of Nyssa (approx. 330/335 – approx. 394) and Maximus the Confessor's anthropology (approx. 580-662) – whose Christology, as John Meyendorff[4] notices, represented the framework of the whole Byzantine spirituality and thought during the Middle Ages – saw the human being not only as a vehicle for the divine Logos, but also as its *image*. Deeply influenced by Plato and Plotinus – just like all the late Antiquity Fathers –, Gregor of Nyssa argued that the human being has several divine features as God's image, despite the many differences between the two. Maximus, too, claimed that the man is nothing less than a combination between body and soul and none of them can exist without each other, unlike Origen's unilateralism. The latter stated that the material side of the human being was a consequence of the original sin. The divine "iconicity" of the human being, meaning its similarity to God (a statement widely accepted by all the Byzantine theologians), was a direct result of this combination, to which the *spirit* was added. This implied a "triangular" perspective on man (body – soul – spirit), totally different from the Western theology, which seemed to emphasize in its anthropological design the duality between the body and the soul.

This may be one of the hidden aspects (or motivations) of the Byzantine facial mutilations. It is also possible that the man's divine "iconicity" was one of the main reasons for which the *theology of icon* was and stayed very important in the East (basically it did not exist in the West). At the same time, it was, perhaps, behind the lack of unction's importance during the coronation ritual, unlike the Western situation. Way more flexible than it was in the West, the divine legitimation of power was displayed in Byzantium only through divine election. While the Western king was *created* through coronation, the Eastern emperor was only *acknowledged* through it.

The identity between "the body politic" and the physical body of the monarch was not unknown in the West, though. However, it took place later and it was present only for a short time, being brought to an end in England by the civil war between the Parliament and the king (1642-1649), while in France by the 1789 Revolution. It is not excessive to say that, from an anthropological point of view, the French and English outlook on kingship was somehow built on the king's physical

body, appointed (in a precise political context) to a very important political symbol. Obviously, established in England through the likeness between Queen Elisabeth I and her kingdom (approx. 1558), it took a more definite shape in France. Here, at the beginning of the 17th century, the royal effigy – which was initially meant to represent the eternal nature of the state – disappeared from the funeral ceremony. It was a sign of the symbolical unification of the two "bodies".

The permanent diminishing of the "body politics" transcendental nature in the Western world through its fusion with the royal body in the 16th and 17th centuries was certainly a result of the physical body's rehabilitation, begun during the Renaissance. This way we can explain why the "humoral" conditions of the body started to systematically be associated with the kingdom's *états*, like it was first asserted by Claude de Seyssel in France, in his treatise on government (*La Grand[e] Monarchie de France*,1519). He was followed, in the 16th century, by several authors, including Thomas Starkey (approx. 1495-1538) and Edward Forset (1553-1630) in England, who were influenced by the same trend, just like the rest of the continent.

Even though it enhanced the king's authority in both kingdoms, the unification of the two bodies, also paradoxically *weakened* the dignity which it had initially bolstered. This fusion took the mystery away from it by annihilating the symbolical transcendence of the state's "mystical body" and attaching to it a real human face. In this manner, the power became accessible to everyone who wanted it. Therefore, it is not an error to consider the fall of absolutism as the result of an excessive personification. The king's actions were not judged, as before, according to a "superhuman" principle, but more and more through *self-reference* resulted from a daily, direct examination.

From an anthropological perspective, the French Revolution can be considered the historical moment of the medieval "body politics'" removal (which became, in the 17th century, a "physio-political body") from its traditional representative function for the State.

The new "body of nation", involuntarily conceived by the *abbé* Emmanuel Joseph Sieyès in his well-known work *Qu'est-ce que le Tiers état ?*[5], replaced the old representation in 1789, but it kept two of its fundamental aspects – *unity* and *sacrality*. At the same time, it exhibited a new peculiarity, *homogeneity*, one which not only removed the ancient hierarchical principle (that had shaped the medieval "body politics"), but it also attached to the new "body" an even more articulate organic nature. Furthermore, the "nation's" development as an entirety of will and action (*un tout voulant et agissant*) added more to its unifying status. From now on, "the great body of citizens", meaning the "nation" (identified by Sieyès with "the third estate" and inspired by the quasi-mystical principle of "fraternity") will not be conceived otherwise than how it had already been thought by the French former *abbé*: in terms of a homogenous totality. This image that replaced the medieval "body politics" has been valid until nowadays.

Its design was not random. It embedded various secondary influences, which actually reflect the cultural paradigm of those times. Among these, we acknowledge one as the most important: the medicine. The new "body's" image as a homogenous totality[6] owes very much to the outlook on the human body, outlined by Andreas Vesalius and developed by William Harvey's theory on blood circulation, according to which the body represented a global entity. Its life depended on the permanent communication between its vital principles and, first of all, on blood – thought to reach all organs. We can draw the same conclusion about the influence of the medical knowledge on the body imaginary from the "regeneration" principle, that Sieyès believed to be the grounds for the permanent functioning of the National Assembly, along with *adunation* and "representation".

The medicine's influence on the "body politic" is not particular only to the 18th century. As we have already mentioned, in Ancient Greece many words from the medical language were also used in the political field, and the two body designs, born in the same era – the "humoral" and the "organic" ones – had outweighed for a long time all the other body representations. The medicine's impact on the political imaginary and on the conceptions concerning the government did not decline in the following period. The medical mind-set, in its two patterns – anatomical and physiological – seems to have been – in Foucault's words – a genuine "discourse"; that is to say, a series of assumptions and models of articulations and intelligibility on the *nature*'s living types, as an all-embracing and consistent reality. In their most common and accessible terms, the analogies

between the "medical" and the "physical" body seemed to have had in almost every era – especially starting from the Renaissance on – the function of a "hermeneutical filter" (Ioan Petru Culianu). This is the most logical explanation for a series of metaphorical *topoi* that manage to outlive the Antiquity, through Middle Ages and Modern Era, like the "king-doctor", born from the analogy between diseases and social and political dysfunctions. Another example would be the medical knowledge acquired by many Renaissance humanists, that seems so strange nowadays, but so common for those times. Another argument to support the same idea would be those doctors who conceived political projects. Two of the most representative examples are Jeronimo Merola, "doctor of philosophy and medicine", who lived in late 16th century's Spain and Jean Hèroard, Ludovic XIII's physician (17th century), but they are not the only ones. We can also name Marsiglio of Padua (Marsilius Patavianus), whose political theory owes very much to his medical education. Another example, but in the opposite direction (of a person not specialised in, but acquainted with the medical language) is Thomas Starkey. In his treatise[7] we can see the most detailed presentation of the political pathology, entirely set up on the analogy with the period's most common diseases.

The bizarre relation between medicine and politics, born in the framework created by the holistic vision of the Ancient Greeks and perpetuated in the following centuries, is also important from another perspective. It was strong enough not only in the Antiquity and Middle Ages, but also later when, in various historical settings, all the representations and conceptions concerning the society had a propensity towards an organic nature; they were built by imitating the organising principles of the living world. It is really hard to say why nature was, in the European culture, a role model; or, in a less conventional but frequently used word, a "tool box" which periodically gave the necessary "items" to elaborate several social theories. Is it perhaps because nature was the only appropriated reality for continuous empirical observations?

This coincidence, between the "physical" interpretation of the socio-political organisation, the scattered presence of medical imaginary in the ordinary culture and the paramount part played by nature within the collective consciousness of the well-educated European elites during several centuries, did not happen by chance. These elements are obviously related to each other and they led to an intellectual tradition which nurtured all the organicist conceptions of the world, regardless of the variations and the periods they were born in. Not even the biologist theory of society or the ethnicity, eugenics or racial theories from the 19th and 20th centuries were not far from this ancient cultural source. Its components whether residually survived until nowadays (like physiognomy) or were reborn from various combinations. Their aspect, complexity and shape depended very much on the cultural and historical context of every period. But the "tool box" which inspired all organological conceptions on state, society and nation *via* adaptation, recycling and re-combination was the same: "nature-as-an-organisation-model-of-the-world". If this assessment is correct, then we could understand how *change* is sometimes manifested in history: not only as overthrowing the existent regulations, through revolution, but also as a permanent modification of the traditions, through which the former elements are rearranged, combined and re-shaped in social, economic or political facilities, with a new feature. In the terms of Paul Ricoeur's hermeneutics, we can also say that novelty appears in history not only as a *creation*, but often as a *product*, elaborated "through successive interpretations and re-interpretations, based on an already existent format". It is the result of several "retroactions", which "activate provisions of pre-existent meanings", averted from manifesting themselves by some unknown historical situations, but revealed in auspicious conditions[8].

The historical research concerning the "body politics" seems to emphasize this mechanism. It once again proves the ancient truth that the past always has an extraordinary "inertial force", catching up with the present.

Translated by Alexandra Airinei

BCU

Notes

1. In the first category there is *De regimine principum* (Aegidius Romanus, approx. 1277-1282 or 1285) (*v. Li livres du gouvernement des rois*. A XIII[th] Century French Version of Egidio Colonna's *De regimine principum*. Now first published from the Kerr Ms., together with introduction and notes and full page facsimile by Samuel Paul Molenaer, New York, AMS Press, Inc., 1966).
2. *De regno* (*De regimineprincipum*), elaborated by Thomas Aquinas (1265/1266 or 1260-1270) and Ptolemy of Lucca (1301-1303) (*v.* Thomas Aquinas, *On Government*. Bilingual Edition. Translated from Latin and notes by Andrei Bereschi. Postface by Molnar Péter, Iași, Polirom, 2005 and Ptolemy of Lucca with portions attributed to Thomas Aquinas, *On the Government of Rulers/De Regimine Principum*. Translated by James M. Blythe, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997); *Le Songe du Vergier* (1376) (*v. Le Songe du Vergier*. Édité d'après le manuscrit royal 19 C IV de la British Library par Marion Schnerb-Lièvre, Tomes I-II, Paris, Éditions du CNRS, 1982).
3. From the last category we can mention: *De ecclesiastica potestate* (Aegidius Romanus, 1301) (*v.* Gilles of Rome, *On Ecclesiastical Power/De Ecclesiastica Potestate*. Translated with an introduction by Arthur P. Monahan, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1990); *Rex pacificus* (1302) (*v. Quaestio de Potestate Papae [Rex Pacificus]/An Enquiry Into the Power of the Pope*. A Critical Edition and Translation by R.W. Dyson, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, s.a.); *De potestate regia et papali* (Jean de Paris, 1302-1303) (*v.* John of Paris, *On Royal and Papal Power*. A Translation, with Introduction, of the *De Potestate Regia et Papali* of John of Paris by Arthur P. Monahan, Columbia University Press, 1974); *Defensor pacis* (1324) (*v.* Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*. Traduction, Introduction et Commentaire par Jeannine Quillet, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1968).
4. John Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, 1979, pp. 37-39, 141.
5. Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, Paris, Éditions du Boucher, 2002.
6. This new appearance of the body was also specific to another remarkable design – the "mechanical body"; it was conceived by Descartes (*Traité de l'homme*, 1648) and Thomas Hobbes (*Leviathan*, 1651) and it was spread during the 18[th] century as a representation of the State simultaneously with the "physio-political" one, attached to the French absolutism.
7. *Dialogue Between Reginald Pole and Thomas Lupset* (1530-1533).
8. *Cf.* Cornelius Castoriadis, Paul Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*. Édition établie et présentée par Johann Michel. Avec la collaboration de Catherine Goldenstein et Pascal Verney, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, p. 13.

BCU IAȘI/CENTRUL DE DOCUMENTARE

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

În colecția HISTORIA

au apărut:

Jean-François Soulet – *Istoria comparată a statelor comuniste din 1945 până în zilele noastre*
A.J.P. Taylor – *Originile celui de-al doilea război mondial*
Martin McCauley – *Rusia, America și războiul rece, 1949-1991*
Yuri Stoyanov – *Tradiția ascunsă a Europei. Istoria secretă a ereziei creștine în Evul Mediu*
Urs Altermatt – *Previziunile de la Sarajevo. Etnonaționalismul în Europa*
Andrei Pippidi – *Despre statui și morminte. Pentru o teorie a istoriei simbolice*
Max Weinreich – *Universitățile lui Hitler. Contribuția intelectualilor la crimele Germaniei împotriva evreilor*
Peter Calvocoressi – *Rupeți rîndurile! Al doilea război mondial și configurarea Europei postbelice*
Hélène Carrère d'Encausse – *Blestemul rușilor. Eseu despre asasinatul politic*
Anne-Marie Thiesse – *Crearea identităților naționale în Europa. Secolele XVIII-XX*
Bernard Wasserstein – *Dispariția diasporei. Evreii din Europa începînd cu 1945*
Geoffrey Hosking – *Rusia, poporul și imperiul*
Dennis Deletant – *Teroarea comunistă în România. Gheorghiu-Dej și statul polițienesc, 1948-1965*
Carol Iancu – *Shoah în România. Evreii în timpul regimului Antonescu (1940-1944). Documente diplomatice franceze inedite*
Stevan Pavlowitch – *O istorie a Balcanilor. 1804-1945*
Lucian Leuștean – *România, Ungaria și Tratatul de la Trianon. 1918-1920*
Timothy Garton Ash – *Istoria prezentului: eseuri, schițe și relatări din Europa anilor '90*
Walter Kolarz – *Mituri și realități în Europa de Est*
Anneli Ute Gabanyi – *Cultul lui Ceaușescu*
Rebecca Haynes – *Politica României față de Germania între 1936 și 1940*
George F. Jewsbury – *Anexarea Basarabiei la Rusia: 1774-1828. Studiu asupra expansiunii imperiale*
Donald M. Nicol – *Împăratul fără de moarte. Viața și legenda lui Constantin Paleologul, ultimul împărat al romanilor*
Peter Calvocoressi – *Europa de la Bismarck la Gorbaciov*
Lucian Leuștean – *România și Ungaria în cadrul „Noii Europe" (1920-1923)*
Zoe Petre – *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*
John Foran – *Teoretizarea revoluțiilor*
Liviu Rotman – *Evreii din România în perioada comunistă (1944-1965)*
Harold Zimmermann – *Papalitatea în Evul Mediu. O istorie a pontifilor romani din perspectiva istoriografiei*
Alexandru-Florin Platon, Laurențiu Rădvan – *De la* Cetatea lui Dumnezeu *la Edictul din Nantes. Izvoare de istorie medievală (secolele V-XVI)*
Jean Ancel – *Preludiu la asasinat. Pogromul de la Iași, 29 iunie 1941*
Sorin Mitu – *Transilvania mea. Istorii, mentalități, identități*
Jean-François Soulet – *Istoria Europei de Est de la al doilea război mondial până în prezent*
Alexandru-Florin Platon, Laurențiu Rădvan, Bogdan-Petru Maleon – *O istorie a Europei de Apus în Evul Mediu. De la Imperiul Roman tîrziu la marile descoperiri geografice (secolele V-XVI)*
Bogdan Murgescu – *România și Europa. Acumularea decalajelor economice (1500-2010)*
Ștefan Lemny – *Cantemireștii: aventura europeană a unei familii princiare din secolul al XVIII-lea*
Victor Neumann, Armin Heinen (editori) – *Istoria României prin concepte. Perspective alternative asupra limbajelor social-politice*
Stéphane Courtois – *Comunism și totalitarism*
Bogdan Murgescu – *Țările Române între Imperiul Otoman și Europa creștină*
Kenneth Pomeranz – *Marea divergență. China, Europa și nașterea economiei mondiale moderne*
Ian Morris – *De ce Vestul deține încă supremația și ce ne spune istoria despre viitor*
Timothy E. Gregory – *O istorie a Bizanțului*
Viorel Panaite – *Război, pace și comerț în Islam. Țările române și dreptul otoman al popoarelor*
Marian Coman – *Putere și teritoriu. Țara Românească medievală (secolele XIV-XVI)*
David S. Landes – *Avuția și sărăcia națiunilor. De ce unele țări sînt atît de bogate, iar altele atît de sărace*
Thomas Asbridge – *Cruciadele. Istoria războiului pentru eliberarea Pămîntului Sfînt*
Adam Burakowski, Aleksander Gubrynowicz, Paweł Ukielski – *1989. Toamna națiunilor*
Jerry Brotton – *O istorie a lumii în douăsprezece hărți*

Niall Ferguson (coord.) – *Istorie virtuală. Evoluţii alternative şi ipoteze contrafactuale*
Ernst H. Kantorowicz – *Cele două corpuri ale regelui. Un studiu asupra teologiei politice medievale*
Norman Davies – *Istoria Poloniei. Terenul de joacă al lui Dumnezeu*
Melinda Mitu, Sorin Mitu – *Ungurii despre români. Naşterea unei imagini etnice*
Simon Sebag Montefiore – *Stalin. Curtea ţarului roşu*
Niall Ferguson – *Marele Declin. Cum decad instituţiile şi mor economiile*
Marius Turda – *Eugenism şi modernitate. Naţiune, rasă şi biopolitică în Europa (1870-1950)*
Bernard Lewis – *Istoria Orientului Mijlociu. De la apariţia creştinismului pînă în prezent*
Dragoş Sdrobiş – *Limitele meritocraţiei într-o societate agrară. Şomaj intelectual şi radicalizare politică a tineretului în România interbelică*
Albert Hourani – *Istoria popoarelor arabe*
Lincoln Paine – *Marea şi civilizaţia. O istorie maritimă a lumii*
Simon Sebag Montefiore – *Tînărul Stalin*
Charles King – *Marea Neagră. O istorie*
Brendan Simms – *Europa. Lupta pentru supremaţie, de la 1453 pînă în prezent*
Miranda Carter – *Cei trei împăraţi. Trei veri, trei imperii şi drumul către Primul Război Mondial*
Gail Kligman, Katherine Verdery – *Ţăranii sub asediu. Colectivizarea agriculturii în România (1949-1962)*
Sam van Schaik – *O istorie a Tibetului*
Jonathan Haslam – *O nouă istorie a serviciilor secrete sovietice*
Niall Ferguson – *Ascensiunea banilor. O istorie financiară a lumii*
Marc Van De Mieroop – *O istorie a Orientului Apropiat în Antichitate (cca 3000 – 323 î.Hr.)*
Adam Burakowski – *Dictatura lui Nicolae Ceauşescu (1965-1989). Geniul Carpaţilor* (ediţia a II-a)
Bill Bryson – *1927. O vară care a schimbat lumea*
Robert Levy – *Gloria şi decăderea Anei Pauker* (ediţia a II-a)
Orlando Figes – *Revoluţia Rusă (1891-1924). Tragedia unui popor*
Niall Ferguson – *Civilizaţia. Vestul şi Restul*
Alexandru-Florin Platon – *„Corpul politic" în cultura europeană. Din Evul Mediu pînă în epoca modernă*

în pregătire:

Paul Kennedy – *Ascensiunea şi decăderea marilor puteri. Transformări economice şi conflicte militare din 1500 pînă în 2000*

www.polirom.ro

Redactor: Raluca Mihai
Coperta: Radu Răileanu
Tehnoredactor: Radu Căpraru

Bun de tipar: februarie 2017. Apărut: 2017
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. BOX 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1,
et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. Tipo-Lidana S.R.L.,
Calea Unirii, nr. 35, Suceava
Tel. 0230/517.518; Fax: 0330/401.062
E-mail: office@tipolidana.ro; www.tipolidana.ro

39,95 lei

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Preluat din Antichitatea greco-romană, corpul constituie unul dintre cele mai puternice simboluri ale Evului Mediu. Abordînd principalele ipostaze ale reprezentării corpului ca simbol al organizării social-politice de la începutul Evului Mediu pînă în epoca modernă, Alexandru-Florin Platon demonstrează că sinonimia dintre metafora „corpului politic" și modul în care sînt concepute organizarea societății și ierarhiile ei de putere ar putea modifica percepția schimbării în istorie. Și nu doar ca o răsturnare a ordinii existente, printr-o revoluție, ci și ca o permanentă „metabolizare" a tradițiilor, determinînd rearanjarea și reconfigurarea componentelor trecutului în dispozitive sociale, economice ori politice cu o nouă funcționalitate. O secțiune specială a volumului este consacrată unui aspect rareori abordat în istoriografia contemporană: reprezentarea particulară a „corpului politic" în lumea bizantină și post-bizantină. Compararea ei cu diversele ipostaze ale aceleiași reprezentări din lumea catolică îi prilejuiește autorului desprinderea unor concluzii interesante referitoare la evoluțiile istorice diferite din cele două părți ale continentului, cu reverberații pînă în prezent.

Între „natură" și „cultură". Repere contemporane în socio-antropologia corpului • Primele expresii medievale ale metaforei „corpului politic" • Aspectul inedit al metaforei „corpului politic" în Imperiul Bizantin • La finele Evului Mediu: „corpul politic" și reabilitarea corpului fizic • „Corpul mecanic" • Absolutismul monarhic în Franța și sinteza celor „două corpuri" ale regelui • „De la corpul regal la corpul republican": destructurarea simbolică a monarhiei absolute în secolul al XVIII-lea; apariția „corpului națiunii" • „Corpul națiunii" și „corpul politic" în unele texte din prima jumătate a secolului al XIX-lea din Țara Românească și Moldova

EDITURA POLIROM
ISBN 978-973-46-6365-1
9 789734 663651
www.polirom.ro
Carte publicată și în ediție digitală

Pe coperta: facsimil din